

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA TEORÉTICA**



**TESIS DOCTORAL**

**La fundamentación ontológica de la ética de la  
responsabilidad de Hans Jonas:**

*El vínculo entre *bíos*, *télos* y *éthos**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Juan Alberto Lecaros Urzúa**

Director

Óscar L. González-Castán

**Madrid, 2015**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

Departamento de Filosofía Teorética



**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE  
MADRID**

**LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA  
DE LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD DE HANS JONAS:  
EL VÍNCULO ENTRE *BÍOS*, *TÉLOS* Y *ÉTHOS***

Memoria para optar al grado de Doctor en Filosofía  
presentada por

**Juan Alberto Lecaros Urzúa**

Director: Dr. Óscar L. González-Castán

Abril de 2015  
Santiago, Chile



A la memoria de Francisco Varela (1946-2001)

*“Life is so fragile, and the present is  
so rich”.*  
(“La vida es tan frágil y el presente es  
tan rico”).

*“We have to distinguish between knowledge  
and wisdom. Science is a form of knowledge.  
Art is another form of knowledge. Magic  
is another form of knowledge, etc, etc. There is  
only one wisdom, on the other hand, which is  
based on love”.*

(“Hay que distinguir entre conocimiento  
y sabiduría. La ciencia es una forma de conocimiento.  
El arte es otra forma de conocimiento.  
La magia es otra forma de conocimiento, etc, etc.  
Sin embargo, solo existe una sabiduría y  
ésta se basa en el amor.”)

Francisco Varela

Extraído del documental  
“Montegrando: What is Life” (2004)  
A film by Franz Reichle with H. H. Dalai Lama.

«Los hombres perecen (*ἀπόλλυθαι*) porque son incapaces de unir el principio  
(*ἀρχήν*) con su fin (*τέλει*)».

Alcmeón de Crotona

Citado en Aristóteles, *Problemas*, 17, 3, 916 a 33



## AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer, ante todo, a las personas que con su presencia paciente, cuidado y afecto incondicional me acompañaron en todo o parte del camino de esta investigación: a mi madre, a Isabel y a la Iki.

También debo agradecer a las instituciones y personas que confiaron en mi trabajo académico y de investigación durante el proceso de elaboración de esta tesis. En primer lugar, tengo un especial agradecimiento al fundador del Institut Borja de Bioètica de la Universitat Ramon Lull (Barcelona), Francesc Abel s.j., y a su ex directora, Núria Terribas, quienes me abrieron un espacio para desarrollarme como docente e investigador en bioética y ética medioambiental. En segundo lugar, agradezco el apoyo que me brindó la Fundación Mapfre con su beca de investigación para el proyecto “Manual Introductorio a la Ética Medioambiental” durante el período 2010-2011. En tercer lugar, agradezco la beca de investigación que me otorgó la Fundación Panamericana de la Salud y la Educación (PAHEF) de la Organización Panamericana de la Salud (OPS) durante el período 2012-2013 para el proyecto “Un marco teórico y una metodología de aplicación de principios para la bioética medio ambiental. Análisis de un caso: un diagnóstico acerca del debate de los transgénicos en Chile”.

También debo un especial agradecimiento a mi tutor, Dr. Óscar L. González-Castán, quien siempre confió que esta investigación llegaría a buen puerto y a quien le debo el haberme introducido en el pensamiento tan vivo y rico del Husserl de la *Crisis de las ciencias europeas*.

Por último, debo agradecer al Centro de Bioética de la Facultad de Medicina Clínica Alemana Universidad del Desarrollo, lugar donde actualmente me desempeño como investigador y docente, y, en especial, a quien lo fundó, Dr. Juan Pablo Beca, que me acogió en su equipo de trabajo a mi regreso a Chile en el 2012, y ha sido y sigue siendo un mentor intelectual y espiritual. También agradezco a todo el equipo humano del Centro de Bioética y, en especial, a mi colega y amigo, Dr. Erick Valdés, por sus valiosos aportes y comentarios a esta tesis.

Quiero agradecer, también, a toda la comunidad del Centro de Meditación Shambhala de Santiago de Chile por la acogida espiritual que me brindaron a mi vuelta a Chile.

Expreso, finalmente, dos agradecimientos. Primero, a mi colega y amigo, Dr. Daniel Toscano, quien me brindó una enorme ayuda en las últimas etapas de esta investigación. Segundo, estoy muy agradecido de la noble colaboración de quien permitió que este conjunto de palabras que encarnan años de investigación se presentaran con una bella diagramación, Manuel Sánchez.

Santiago, 15 de abril de 2015



## ÍNDICE

A La Memoria de Francisco Varela (1946-2001)	3
Agradecimientos	5
Siglas	13
Introducción	15
Abstract	27

### PARTE I

#### **BÍOS. EL PROBLEMA DEL SER DE LA VIDA: HACIA UNA NUEVA ONTOLOGÍA**

#### CAPÍTULO I

##### LA FILOSOFÍA DE HANS JONAS: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DEL SER DE LA VIDA

§1. Introducción a la filosofía de Hans Jonas: <i>bíos, télos y éthos</i>	35
<i>a. Gnosis tardoantigua, nihilismo moderno y existencialismo</i>	40
<i>b. Filosofía de la vida o una biología filosófica</i>	42
<i>c. La ética de la responsabilidad ante la vulnerabilidad de la vida</i>	50
§2. El fenómeno de la vida: la crítica de Jonas al «impensado» de Husserl y Heidegger	56
<i>a. Husserl y la vida de la conciencia</i>	57
<i>b. Heidegger y la vida fáctica</i>	61
§3. El planteamiento del problema del ser de la vida en Hans Jonas	68
<i>a. Introducción al programa filosófico</i>	70
<i>b. El nudo de la filosofía de la vida: organismo y libertad</i>	74
<i>c. El método fenomenológico: destrucción, reducción y construcción</i>	79

#### CAPÍTULO II

##### LA ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA: LOS MOMENTOS DE DESTRUCCIÓN Y REDUCCIÓN

§4. La destrucción histórica de la metafísica de Occidente: la “ontología de la muerte”	81
<i>a. El dualismo de las religiones trascendentes</i>	82
<i>b. El dualismo moderno y el olvido del ser de la vida</i>	85
<i>c. El problema de la vida en la «ontología de la muerte»: Descartes y Spinoza</i>	87



§5. La reducción del ente vida al ser: una «ontología indirecta»	98
<i>a. La pregunta por el ser desde el ente vida: el momento de la reducción</i>	98
<i>b. La ontología fenomenológica de Jonas: una ontología indirecta</i>	101
§6. Los rudimentos para el momento constructivo	108
<i>a. La filosofía de la naturaleza biológicamente orientada: la revolución ontológica de la vida.</i>	110
<i>b. La filosofía del espíritu: la transanimalidad del ser humano</i>	118

### CAPÍTULO III LA ONTOLOGÍA DE LA VIDA: MOMENTO CONSTRUCTIVO

§7. El principio hermenéutico de la ontología de la vida: antropomorfismo crítico	123
<i>a. Un intento de articulación entre ontología y epistemología</i>	123
<i>b. Antropomorfismo crítico y el cuerpo como paradigma ontológico</i>	129
§8. Dos antropologías no dualistas: Merleau-Ponty y Jonas	134
<i>a. La antropología de la carne de Merleau-Ponty</i>	135
<i>b. La antropología jonasiana: el homo pictor</i>	144
§9. La libertad de la forma viva: el ser orgánico y la animalidad	155
<i>a. El principio vida como principio de libertad o autonomía: metabolismo y autopoiesis</i>	156
<i>b. La ontología de la vida: individualidad, identidad y trascendencia</i>	162
<i>c. La animalidad: percepción, movimiento y deseo</i>	174

## PARTE II TÉLOS. EL PROBLEMA DE LA TELEOLOGÍA Y VALOR EN EL FENÓMENO DE LA VIDA

### CAPÍTULO IV LA CRÍTICA AL ANTITELEOLOGISMO MODERNO

§10. La negación de la teleología en la filosofía moderna	181
<i>a. La metafísica moderna y la negación de las causas finales</i>	183
<i>b. El problema de la causalidad eficiente en Hume y Kant</i>	188
§11. La crítica jonasiana a la teoría de la evolución	193
<i>a. La crítica al darwinismo</i>	194
<i>b. Un nuevo dualismo: gen-soma</i>	197
<i>c. Las implicaciones filosóficas del darwinismo</i>	202

§12. La crítica a la teoría de sistemas y a la cibernética	204
a. <i>La Teoría General de Sistemas de Bertalanffy</i>	205
b. <i>La crítica a la teoría cibernética</i>	209

## CAPÍTULO V LA TEORÍA DE LA FINALIDAD Y DEL VALOR EN JONAS

§13. La teoría de la finalidad desde <i>The Phenomenon of Life</i> hasta <i>Das Prinzip Verantwortung</i>	215
a. <i>La finalidad inmanente en el ser de la vida como superación del nihilismo</i>	215
b. <i>La finalidad en lo orgánico: de la crítica a Whitehead a la finalidad         como cuidado (Sorge)</i>	219
c. <i>La finalidad en la naturaleza: sobre los fines y su puesto en el ser</i>	226
d. <i>La finalidad cosmológica: el principio antrópico de Jonas</i>	234
§14. La finalidad natural en la teoría de la autopoiesis	236
a. <i>La autopoiesis y la teleología intrínseca: desde Kant a Jonas</i>	237
b. <i>La teleología ontológica en el organismo: Jonas y la autopoiesis</i>	241
§15. La cuestión del valor intrínseco en la naturaleza	245
a. <i>Valor subjetivo, intersubjetivo y objetivo</i>	246
b. <i>El estatus ontológico-epistemológico del valor y el “sí” de la vida</i>	249
c. <i>La objetividad del bien</i>	252

## PARTE III ÉTHOS. LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DE LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD

### CAPÍTULO VI LAS ÉTICAS DE LA RESPONSABILIDAD Y LAS ÉTICAS MEDIOAMBIENTALES EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

§16. Del concepto jurídico-político de responsabilidad a la ética de la responsabilidad	259
a. <i>Usos históricos y características del concepto de “responsabilidad”</i>	259
b. <i>La ética de la responsabilidad y la crisis planetaria</i>	263
§17. La ética de la responsabilidad: de Max Weber a Karl-Otto Apel	265
a. <i>La ética de la responsabilidad de Weber: entre la ética del poder         y la ética de la convicción</i>	266
b. <i>Esbozos de las éticas contemporáneas de la responsabilidad</i>	269

<i>c. Hacia una ética de la responsabilidad sustantiva u objetiva: Hans Jonas</i>	271
§18. La fundamentación de las éticas medioambientales: antropocentrismos, biocentrismos y ecocentrismos	274
<i>a. El problema de la fundamentación en la ética medioambiental: antropocentrismo vs. no-antropocentrismo ético</i>	275
<i>b. Las líneas de fundamentación: antropocentrismo, biocentrismo y ecocentrismo</i>	278
<i>c. Una teoría de enfoque múltiple en ética ecológica</i>	285
§19. La vulnerabilidad y la dependencia: claves para una ética de la finitud según Jonas y MacIntyre	291
<i>a. La antropología de la vulnerabilidad: el paradigma óntico de la responsabilidad</i>	291
<i>b. Las virtudes del reconocimiento de la dependencia: la justa generosidad</i>	298
<p><b>CAPÍTULO VII</b>  <b>LA NECESIDAD DE UNA ÉTICA DE LA</b>  <b>RESPONSABILIDAD PLANETARIA: KARL-OTTO APEL Y HANS</b>  <b>JONAS</b></p>	
§20. La ética de la corresponsabilidad de Karl-Otto Apel: una fundamentación pragmático-trascendental	303
<i>a. La responsabilidad universal como corresponsabilidad solidaria y sus desafíos</i>	303
<i>b. El desafío externo a la ética: macroética planetaria</i>	305
<i>c. Los desafíos internos a la ética: universalidad</i>	311
§21. Las nuevas premisas de una ética de la responsabilidad en Hans Jonas	312
<i>a. La acción técnica actual y los cambios de las premisas de la ética tradicional</i>	312
<i>b. Las nuevas dimensiones de la responsabilidad planetaria: los desafíos externos</i>	314
<i>c. Los dos desafíos internos para el imperativo de la responsabilidad</i>	317
<i>d. «La heurística del temor»: la metodología</i>	322
§22. Los elementos del principio de responsabilidad	327
<i>a. El axioma ético general del principio de responsabilidad</i>	327
<i>b. El carácter categórico del imperativo de la responsabilidad</i>	329
<i>c. El carácter asimétrico y no recíproco de los deberes de responsabilidad</i>	334

## CAPÍTULO VIII

### LA EXPOSICIÓN Y CRÍTICA A LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DE LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD DE JONAS

§23. La fundamentación ontológica: la idea de humanidad futura y de ser viviente	337
<i>a. La responsabilidad como cuidado por las generaciones futuras y la biósfera</i>	337
<i>b. El fundamento de la responsabilidad en el ser de la vida</i>	341
<i>c. De la ontología de la vida a una metafísica de la naturaleza como fundamento ontológico</i>	343
§24. La crítica de Apel a la ética de la responsabilidad de Jonas	348
<i>a. El repudio de Jonas a la idea moderna de progreso y a la utopía marxista</i>	349
<i>b. Reparos de Apel a la crítica de Jonas a la idea de progreso</i>	350
<i>c. Una ética de la responsabilidad fundada en la comunidad humana de la comunicación</i>	352
§25. De la crítica al arquetipo parental a un análisis antropobiológico de las relaciones de cuidado	356
<i>a. Definición y análisis semántico de la relación de cuidado</i>	357
<i>b. Análisis antropológico de la relación de cuidado</i>	361
<i>c. La ampliación de la lectura del arquetipo jonasiano de las relaciones de cuidado</i>	373
<i>d. La estructura ontológica de la relación de cuidado: la esfera de acogida o la espacialidad encarnada y la temporalidad vivida</i>	375
§26. La crítica a la fundamentación ontológica jonasiana: el vínculo entre <i>bíos</i> , <i>telos</i> y <i>éthos</i>	379
<i>a. El problema del fundamento onto-teológico: la vida es sin fundamento, la co-implicación entre ser y fenómeno</i>	381
<i>b. Hacia una concepción del valor o de los bienes encarnados</i>	389
<i>c. Esbozos de una ética encarnada: bíos, télos y éthos</i>	394
<b>CONCLUSIONES</b>	405
A. Conclusiones metodológico-estructurales	405
B. Conclusiones críticas	410
C. Conclusiones propositivas o constructivas	414
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	419



## SIGLAS

- RG** Jonas, Hans. (1958). *The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press [Versión en castellano: *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los inicios del cristianismo*. Madrid: Siruela, 2000. Trad. Menchú Gutiérrez].
- PL** \_\_\_\_\_ (1966). *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. New York: Harper & Row. [Versión en alemán: *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973. Reedición con el título: *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Insel Verlag, 1994. Reedición con el mismo título, en formato bolsillo, citada en la tesis: Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. Versión en castellano: *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta, 2000. Trad. José Mardomingo].
- PhE** \_\_\_\_\_ (1974). *Philosophical Essay. From Ancient Creed to Technological Man*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- PR** \_\_\_\_\_ (1979). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Insel Verlag. [Reedición en formato bolsillo, citada en la tesis: Frankfurt am Main: Suhrkamp Insel Verlag, 2003. Versión en castellano: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995. Trad. Javier M<sup>a</sup> Fernández Retenaga].
- MOS** \_\_\_\_\_ (1981). *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag [Reedición citada en la tesis: *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Insel Verlag, 1987. Versión en castellano: *Poder o impotencia de la subjetividad*. Barcelona: Paidós, 2005. Trad. Illana Giner Comín].
- TME** \_\_\_\_\_ (1985). *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main: Insel Verlag [Reedición citada en la tesis: *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Insel Verlag, 1987. Versión en castellano: *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós, 1995. Trad. Carlos Fortea].
- WpF** \_\_\_\_\_ (1987). *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987 [dos de los tres ensayos de este libro —«Ciencia como vivencia personal» y «Técnica, libertad y deber»— en *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos (vid. infra.)*].
- PhU** \_\_\_\_\_ (1992). *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag. [Versión en castellano: *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Madrid: Herder, 1998. Trad. Ángela Ackermann].

- MPF** \_\_\_\_\_ (1993). *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*. Edición de Wolfgang Schneider. Frankfurt am Main: Suhrkamp [Versión en castellano: *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2001. Trad. Illana Giner Comín].
- MM** \_\_\_\_\_ (1996). *Mortality and Morality. A Search for Good after Auschwitz*. Evanston/Illinois: Northwestern University Press.
- M** \_\_\_\_\_ (2003). *Erinnerungen: Nach Gesprächen mit Rachel Salamander. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Christian Wiese*. Frankfurt am Main: Insel Verlag. [Versión en castellano: *Memorias*. Madrid: Losada, 2005. Trad. Illana Giner Comín].
- SC** Merleau-Ponty, Maurice. (1942). *La structure du comportement*. Paris: PUF [Versión en castellano: *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette, 1953. Trad. Enrique Alonso].
- PhP** \_\_\_\_\_ (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard [Versión en castellano: *Fenomenología de la percepción*. México D.F.: FCE, 1957. Trad. Emilio Uranga].
- S** \_\_\_\_\_ (1960). *Signes*. Paris: Gallimard [Versión en castellano: *Signos*. Barcelona: Seix Barral, 1973. Trad. C. Martínez y G. Oliver].
- VI** \_\_\_\_\_ (1964). *Le visible et l'invisible*. Texte établi par Claude Lefort. Paris: Gallimard [Versión en castellano: *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral, 1970. Trad. José Escudé].
- RC** \_\_\_\_\_ (1968). *Résumés du cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard [Versión en castellano: *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los Cursos del Collège de France 1952-1960*. Madrid: Narcea, 1979. Trad. Eduardo Bello Reguera].
- N** \_\_\_\_\_ (1995). *La Nature*. Notes du Collège de France, établi et annoté par Dominique Séglaard. Paris: Éditions du Seuil.
- MSV** Maturana, Humberto y Varela, Francisco. (1995). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 3ª edición (1ª edición, 1973).
- FV** Varela, Francisco. (2000). *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones.

## INTRODUCCIÓN

En esta investigación realizo una crítica a la fundamentación ontológica de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas, desde una perspectiva que muestre la co-dependencia de los tres momentos esenciales de su pensar: la fenomenología de la vida, la teoría de la finalidad y el valor que se deriva de ésta y las implicaciones de las dos primeras para la ética. Si bien existe abundante literatura crítica que analiza la ética de la responsabilidad jonasiana, considero que ésta deja de lado la triple articulación e interdependencia entre estos tres momentos de la filosofía de Hans Jonas. Es por esto que el subtítulo de esta investigación sea “el vínculo entre *bíos*, *télos* y *éthos*”.

La estrategia metodológica que utilizo consiste en proponer los términos *bíos*, *télos* y *éthos* como conceptos operativos que, si bien no son conceptos que utilice el propio Jonas, se apoyan en conceptos temáticos de éste<sup>1</sup>. Estos conceptos operativos son herramientas conceptuales con las cuales pretendo leer al filósofo y así poder cartografiar los principales territorios de su obra. Son operativos por tres razones: una estratégica, una demostrativa y otra interpretativa. Primero, son estratégicos en el sentido de que sirven de punto de partida para emprender la crítica a Jonas. Segundo, son demostrativos ya que permiten fijar puntos de referencia claros de su obra. Tercero, son interpretativos porque representan vectores que ayudan establecer la interdependencia entre las múltiples relaciones de sentido de los tres momentos de la filosofía jonasiana.

Por *Bíos* entiendo la unidad de la vida, que comprende la vida objetiva no cualificada –la vida en su autoafirmación biológica o *nuda vida*, tal y como corresponde al punto de vista exógeno o externo a ella– y la vida subjetiva cualificada –la vida en su autoafectación o vida como carne capaz de sentir y sentirse, tal y como corresponde al punto de vista endógeno o interno a ella. Tal unidad dual que implica el concepto vida en el individuo se relaciona con los términos germanos *leben* (vivir) y *Erleben* (vivencia), respectivamente. Con esta unidad se pretende ir más allá de la dualidad clásica entre *zoé* (*nuda vida*) y *bíos* (vida calificada)<sup>2</sup>, por cuanto en esta investigación se sigue una tesis común a Hans Jonas y al biólogo Francisco Varela: el que desde la mínima organización viva (metabólica o autopoietica), la célula, la vida es cognitiva, porque configura un dominio de significados y valores propios en su entorno, por lo que es unidad de la *nuda vida* (biológica) y de la vida de relación (fenomenológica). En esta investigación el concepto fundamental de vida es el que se predica de

---

1 Conceptos temáticos son, en Jonas, principalmente, los de “organismo” (individualidad ontológica, identidad orgánica) y “libertad” (sí mismo, fin o intencionalidad [*Sorge*] y trascendencia). Por temático entiendo que dichos conceptos son las herramientas teóricas que nuestro autor emplea de forma permanente, deliberada y explícita con el fin de formular sus tesis y desplegar sus argumentos. La distinción entre conceptos temáticos y operativos en un mismo autor la hace Eugen Fink en su ensayo «Operative Concepts in Husserl’s Phenomenology», en William Mackenna et al (ed.). *Apriori and World. European Contributions to Husserlian Phenomenology*. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1981, p. 59.

2 Ver nota 121.



la unidad viva (o individuo), porque éste es, empírica y lógicamente, anterior a la vida en su deriva o evolución natural y la vida en sus relaciones ecológicas. Por *Télos* entiendo la unidad del fin inmanente *de* y *en* la vida del ser orgánico, que comprende el fin *de* la vida relativo a su autopreservación (el fin de la vida como *connatus*) y el fin *en* la vida relativo a la preservación de su calidad de vida o bien propio (el fin en la vida como deseo o intencionalidad de significación en un “mundo”). La unidad dual del fin inmanente *de* la vida y *en* la vida es condición para comprender el fin trascendente, no calificado y artificial, que está en los artefactos diseñados como en la idea de una primera causa en el mundo. A su vez, el *télos* está asociado al *axios*, pues los fines inmanentes antes indicados se corresponden, respectivamente, al valor objetivo o intrínseco *de* la vida (correlativo al fin como *connatus*) y al valor subjetivo o intencional *en* la vida (correlativo al fin como deseo o significación). Finalmente, a partir del doble sentido de la palabra “ética” en griego (*ēthos-éthos*), morada y disposición, respectivamente, con el concepto operativo *Éthos* quiero expresar la unidad del vivir humano responsable con los otros y con el entorno, y que comprende tanto el lugar donde se habita (la morada o espacio de acogida de la vida: la biósfera) como la disposición inteligente y la acción correcta con lo humano y la vida no humana, acción que se enmarca en unas coordenadas temporales correlativas: la temporalidad vivida desde el presente vivo hacia el futuro responsable. Si en el interior de cada uno de estos conceptos he realizado estas distinciones no ha sido con el ánimo de mostrarlos a la luz de la lógica dicotómica en donde un polo se reduce al otro, sino dentro de un contexto de relación de co-emergencia y co-dependencia entre los dos polos de cada unidad y entre cada una de éstas.

La literatura crítica sobre el pensamiento de Jonas ha ido creciendo paulatinamente desde finales de los años 70 hasta ahora, tanto en obras individuales como colectivas, destacando, entre estas últimas, la de los filósofos francófonos (Gilbert Hottois, Bernard Baertschi, Denis Müller, René Simon, entre otros) y la de los filósofos alemanes (Karl-Otto Apel, Dietrich Böhler, Vittorio Hösle, Wolfgang Müller, Christian Wiese, Walter Zimmerli, entre otros). El primer hito de esta recepción crítica de la filosofía de Jonas es el libro *Organism, Medicine and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday may 10, 1978* (Stuart F. Spicker, ed.), *Festschrift* preparado por sus alumnos del *New School for Social Research* y que contiene ensayos de especialistas anglo-americanos sobre la filosofía de la medicina, la filosofía del organismo, la filosofía de la ciencia y la metafísica jonasiana, que cierra con un epílogo de su amiga de toda una vida, Hannah Arendt. En estos últimos años, una de las obras colectivas más importantes sobre la obra de Jonas es el libro *The Legacy of Hans Jonas* (Hava Tirosh-Samuelson & Christian Wiese, ed.), publicado en el 2008, que cuenta con ensayos de los mejores especialistas del mundo sobre temas tales como la importancia y el papel que juega Jonas en la tradición filosófica alemana, el gnosticismo, la filosofía del organismo, la filosofía medioambiental y la bioética, entre otros. Y, recientemente, en el 2014, se publicó el libro *Global Ethics and Moral Responsibility: Hans Jonas and his Critics* (John-Stewart Gordon & Holger Burchhart, ed.) que reúne artículos originales y

otros ya publicados relativos a la filosofía de la responsabilidad de Jonas. Por último, hay que mencionar la biografía intelectual que escribió Christian Wiese, titulada *The Life and Thought of Hans Jonas: Jewish dimensions*, publicada en el 2007. Cabe destacar, finalmente, que la recepción de la obra de Jonas en los últimos tres lustros se ha visto fortalecida por dos iniciativas. Primero, por la creación del *Nachlass* jonasiano en los Archivos Filosóficos de la Universidad de Constanza en 1995, impulsado por Gereon Wolters y, segundo, por la publicación desde finales de 2009, y aún en curso, de la *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, a cargo de un grupo de investigadores liderados por Dietrich Böhler en el Hans Jonas-Zentrum Berlin de la Universidad Libre de Berlín.

La investigación que llevo a cabo hunde sus raíces en la lectura que hice, hace más de una década, cuando cursaba mis estudios de filosofía en Italia, de la obra del neurobiólogo, fenomenólogo y practicante del *Dharma*, el chileno Francisco Varela. A principios de los años 70 del siglo pasado, Varela desarrolló, junto con su maestro el neurobiólogo chileno Humberto Maturana, una teoría de la autoorganización viva mínima (*autopoiesis*), en la línea de las teorías de los sistemas dinámicos complejos y de la teoría de la emergencia. En ella propusieron una definición operativa del ser vivo, desde un punto de vista interno a su funcionamiento, poniendo énfasis en la emergencia de la autonomía viva, la identidad circular de ésta, y el acoplamiento estructural entre el organismo y el medio, lo que da lugar a los fenómenos naturales interpretativos. Con esta propuesta estos biólogos intentan superar, en la comprensión de los fenómenos vivos, tanto la perspectiva subjetivista o interna (solipsista) como la objetivista o externa (realista), dependientes ambas del paradigma representacionista. Varela continuó ampliando y profundizando esta última idea del acoplamiento estructural, para sostener que en la “historia” de co-determinación y co-emergencia entre organismo y medio surge la capacidad interpretativa (hermenéutica) de todo ser vivo como intencionalidad biológica significativa. Es lo que denominó, a partir de los años 1990, el punto de vista de la *enacción* (o la *cognición encarnada*): la cognición de los sistemas vivos como acción corporizada significa que éste trae a la mano o hace emerger un mundo. Varela aplicó este concepto tanto a la biología (autómatas celulares, teoría de redes en inmunología, teoría de la evolución no-adaptacionista) como a las ciencias cognitivas (mente encarnada) y a la filosofía de la mente (neurofenomenología). A fin de cuentas, utilizó este paradigma, con extrema lucidez y visionaria profundidad, de un modo integrativo que le permitió vincular los dominios de la epistemología, la ontología y la ética. El programa científico de la *enacción* me llevó a un primer intento de indagar y sistematizar sus raíces filosóficas. Pero luego me condujo directamente a la lectura de los filósofos que más influyeron en el pensamiento de Varela y que están inscritos en la tradición fenomenológica de Husserl y Heidegger: Maurice Merleau-Ponty y Hans Jonas.

El resultado de esta indagación fue el proyecto de investigación DEA, titulado “La filosofía de la vida de Hans Jonas y Maurice Merleau-Ponty: preludio a una ética de la naturaleza”. Este proyecto se nutrió intensamente con los cursos del primer año de doctorado, en

los que asimilé la profundidad del concepto de *Lebenswelt* que aparece en la *Krisis* de Husserl (Óscar L. González-Castán); los argumentos husserlianos contra el escepticismo en las *Investigaciones Lógicas I* (I. Martínez Liébana); el giro hermenéutico de la fenomenología desde Heidegger hasta Gadamer y Ricoeur (R. Rodríguez García); la experiencia encarnada en el pragmatismo americano de Dewey, Pierce y Rorty (J. A. Valor); y la evolución histórica de las teorías de la vida (J. L. González-Recio). No puedo dejar de mencionar el curso sobre filosofía de la mente (Óscar L. González-Castán) que seguí cuando preparaba el manuscrito del DEA, y, unos años antes en Italia, el curso sobre ciencias cognitivas con Mons. Gianfranco Basti y el seminario sobre la Ética a Nicómaco con Kevin Flannery s.j., estos dos últimos en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, como asimismo, el curso sobre los *Conceptos fundamentales de la metafísica antigua* de Heidegger (GA, 22), con un discípulo de éste, Franco Bianco, en la Università di Roma Tre.

Una vez que defendí el proyecto DEA, entré en la primera etapa del proyecto de tesis doctoral en la que concentré mis esfuerzos en intentar vincular la ontología fenomenológica del viviente de Jonas con la ontología de la carne de Merleau-Ponty, en la dirección de lo que podría ser una interpretación de una convergente reforma de la ontología a partir de una nueva filosofía de la naturaleza cuyo eje central sería el ser de la vida. Finalmente, opté por continuar investigando sólo en la obra de Jonas sin perder de vista los rendimientos ontológicos y fenomenológicos merleau-pontianos. Lo hice así porque Jonas me permitía establecer vínculos más claros entre el *bíos*, el *télos* y el *éthos* a la luz del pensamiento de Varela. De este modo, el itinerario personal que he recorrido muestra una primera circularidad hermenéutica viva, concepto que está presente en esta investigación, pues ha comenzado con Varela, se ha aproximado a la raíces filosóficas de su pensamiento, ha pasado tiempo con Merleau-Ponty, se ha detenido en Hans Jonas y ha vuelto a Varela para buscar la vía media entre el objetivismo y el subjetivismo, entre un fundamentalismo metafísico y un nihilismo deconstruccionista, en relación con la triple articulación de la filosofía jonasiana: la fenomenología de la vida, la teoría del valor anclada en la vida y la ética de la responsabilidad por el ser de la vida.

Esta investigación, por tanto, quiere proponer una lectura articulada de los tres hitos del pensamiento original del filósofo alemán, tomando distancia de la literatura comparada que estudia su obra desde perspectivas más parciales. Puedo agrupar esta literatura crítica en tres vertientes. En primer lugar, la lectura de Jonas desde la perspectiva de la fenomenología de la vida y de las ciencias cognitivas (Renaud Barbaras, Francisco Varela, Andreas Weber, Evan Thompson, Nathalie Depraz, Exequiel di Paolo, entre otros). En segundo lugar, la recepción alemana de la obra jonasiana, concentrada, especialmente, en la ética de la responsabilidad y la crítica a su metafísica (Karl-Otto Apel, Dietrich Böhler, Vittorio Hösle, Wolfgang Müller, Christian Wiese, Walter Zimmerli, entre otros). En tercer lugar, la lectura a Jonas desde la vertiente hermenéutica de la filosofía francófona que, si bien integra las distintas partes de la obra de Jonas, no está exenta de parcialidad en la visión global de la triple

articulación de la misma. La razón es que son monografías que pretenden hacer una lectura transversal del pensamiento de Jonas, siguiendo un principio vertebrador que no logra dar unidad a los momentos de su pensar: Natalie Frogneaux (dualismo), Marie-Geneviève Pinsart (libertad), Danielle Lories y Olivier Depré (valor), Éric Pommier (finitud de la vida). Por eso considero que estas lecturas son todavía parciales, porque extraen un concepto temático de Jonas para hacerlo operativo, aplicando, además, una metodología lineal que no da cuenta de la circularidad de los temas centrales de la obra jonasiana. Por ello estimo que no basta con un sólo concepto operativo para interpretar la obra de Jonas. Es por lo que formularé una relación de co-emergencia y co-dependencia entre *bíos*, *télos* y *éthos*. Por último, cabe señalar que, si bien la actual crítica a la fundamentación metafísica de la ética jonasiana es consistente a la hora de desvirtuar este tipo de fundamentación en virtud de que no profundiza en la relación entre la ontología de la vida y la responsabilidad, no permite considerar la validez del vínculo interno entre el ser de la vida, el valor y el deber de responsabilidad por la vida.

Para llevar a buen término la crítica a la fundamentación ontológica de la ética de la responsabilidad, esta investigación está estructurada en tres partes: Parte I. *Bíos*; Parte II. *Télos*; Parte III. *Éthos*. En la Parte I, plantearé el problema del ser de la vida en Hans Jonas, a partir de la premisa de que este autor intenta abordar el fenómeno de la vida en su integridad o unidad dual (*bíos*) como camino hacia una nueva ontología. Esta primera parte permitirá transitar al problema del *télos* de la vida (Parte II) que constituye, a su vez, el nudo de la fundamentación de un *éthos* de la vida en términos de responsabilidad o cuidado por el ser (Parte III).

El itinerario que seguiré para dar cuenta de la Parte I (“*Bíos*. El problema del ser de la vida: hacia una nueva ontología”) está estructurado en tres capítulos. En el primero, titulado “La filosofía de Hans Jonas: planteamiento del problema del ser de la vida”, elaboro una introducción a la filosofía de este pensador con el fin de presentar las etapas de su periplo intelectual (a. Gnosis tardoantigua, nihilismo moderno y existencialismo; b. Filosofía de la vida o una biología filosófica; c. La ética de la responsabilidad ante la vulnerabilidad de la vida), delimitando, así, su campo de investigación más propio y original: pensar el problema del ser de la vida como índice del olvido del ser (§1). Acto seguido, pongo de relieve que la explicitación de su proyecto filosófico es llevada a cabo con un espíritu crítico frente a Husserl y Heidegger en virtud del carácter “impensado” que, en la fenomenología de dichos autores, tiene el fenómeno de la vida (*bíos*) (§2). Finalmente, como cierre al primer capítulo, formulo las siguientes cuestiones: a. el programa filosófico de este autor; b. planteo el nudo de la filosofía de la vida que, en tanto interpretación ontológica-existencial del fenómeno del viviente, toma como referencia dos conceptos fundamentales: organismo y libertad; c. abordo su filosofía a la luz del método fenomenológico (destrucción, reducción y construcción) que él adopta de Heidegger, aunque no lo haga de un modo explícito (§3). Así, este primer capítulo me permitirá establecer de entrada el límite y los alcances de la biología filosófica

de Jonas de cara a una fundamentación ontológica de la ética de la responsabilidad.

En el capítulo segundo, “La ontología fenomenológica: el momento destructivo y reductivo”, analizaré los dos primeros momentos del método fenomenológico: destrucción y reducción. Con el despliegue de estos dos momentos, junto con el constructivo que desarrollo en el siguiente capítulo, podré problematizar el nudo de la filosofía de este autor, contribuyendo a intentar disolverlo mediante la explicitación de las premisas que propone Jonas para elaborar una nueva ontología sustentada en la existencia del viviente. Jonas realiza la destrucción histórica de la metafísica occidental a través del problema del cuerpo y de la vida, el cual le conduce a ver la historia de la ontología moderna como una «ontología de la muerte» (§4), cuya esencia nihilista cierra la pregunta por el ser en virtud del olvido del ser de la vida. La reducción, al igual que el momento destructivo, sirve para caracterizar la ontología fenomenológica jonasiana, mediante una «ontología indirecta» —un concepto que tomo de Merleau-Ponty— que permite abrir la pregunta por el ser (§5). Finalizo el capítulo con los rudimentos del momento constructivo de la ontología jonasiana, cuyo tema central, en sentido estricto, es la ontología de la vida. En este punto, Jonas intenta articular una ontología fundamental a partir de la interdependencia entre la filosofía del organismo y la filosofía del espíritu que son, en último término, el nudo de su programa filosófico.

En el capítulo tercero (“La ontología de la vida: momento constructivo”), comienzo con la explicación del principio hermenéutico de la ontología de la vida jonasiana: el antropomorfismo crítico (§7). Luego desarrollo los argumentos y tesis neurálgicas de la antropología jonasiana que constituye el fundamento de su filosofía del espíritu, utilizando como complemento de ésta la antropología de la carne de Merleau-Ponty (§8). Finalmente, expongo la filosofía del organismo de Jonas (“La libertad de la forma viva: el ser orgánico y la animalidad” [§9]), la cual se refuerza con la teoría empírica de la autoorganización de lo mínimo vivo (autopoiesis) de Maturana y Varela, que desarrolla los fundamentos biológicos de la autonomía de los seres vivos dentro del marco de las teorías de los sistemas complejos y de la emergencia.

En la Parte II de esta investigación (“*Télos*. El problema de la teleología y el valor en el fenómeno de la vida”), presento críticamente la teoría de la finalidad y del valor jonasiana, ya que la relación entre ser y valor se erige en fundamento del deber. Esta segunda parte está vertebrada por tres capítulos. En el capítulo cuarto (“La crítica al antiteleologismo moderno”), caracterizaré un conjunto de críticas al antiteleologismo moderno y contemporáneo realizadas por el filósofo alemán, las cuales tienen por común denominador denunciar la falta de justificación racional del rechazo de cualquier rasgo antropomórfico para la comprensión de la naturaleza, lo cual va, desde luego, en desmedro de la finalidad intrínseca como elemento indispensable para comprender el ser de la vida y también en desmedro de la realidad de la causalidad eficiente. El conjunto de críticas acometidas por Jonas las agruparé así: a) “La negación de la idea de teleología intrínseca en la filosofía moderna” (§10); b) “La crítica a la teoría de la evolución” (§11); c) “La crítica a la teoría de sistemas y a la

cibernética” (§12).

En el capítulo quinto (“La teoría de la finalidad y del valor”), muestro cómo la teoría jonasiana de la finalidad natural ha de entenderse, por una parte, en relación con el problema del nihilismo y de la metafísica moderna, especialmente en diálogo con Heidegger, y, por otra, con la propuesta de la teleología inmanente en el organismo, la naturaleza y el cosmos (§13). El hecho de aplicar indistintamente la idea de finalidad a estos tres dominios lleva a Jonas a una teoría de la finalidad excesiva y sin pruebas filosóficas concluyentes. El nudo de este problema está en su intento de extrapolar la finalidad propia de cada organismo para defender una finalidad inmanente en el devenir del cosmos y la naturaleza terrestre desde la finalidad propia de cada organismo. Asimismo, desarrollaré en este capítulo quinto la versión acotada de la finalidad, mostrando el vínculo entre la teoría de la *autopoiesis* y la teleología intrínseca en los seres vivos (§14) para, finalmente, abordar la cuestión más problemática relacionada con el valor intrínseco en la naturaleza (§15) en tanto valor objetivo. Estas ideas le permiten a Jonas allanar el camino hacia una fundamentación metafísica de la ética de la responsabilidad. Asimismo en esta segunda parte establezco los alcances de su filosofía, pero empezaré a sentar también las bases críticas de la fundamentación ontológica de su ética.

La última parte de esta investigación, la Parte III (“*Éthos*. La fundamentación ontológica de la ética de la responsabilidad”), está dedicada a explorar la relación entre el *éthos* de la responsabilidad y el *bíos* y el *télos*. Para ello estructuro esta parte final en tres capítulos. En el capítulo sexto (“Las éticas de la responsabilidad y las éticas medioambientales en la filosofía contemporánea”), esbozo las éticas de la responsabilidad en el pensamiento contemporáneo, porque es en diálogo crítico con ellas como podré ir distinguiendo, en el siguiente capítulo, aquello que caracteriza a la ética jonasiana de la responsabilidad y su fundamentación ontológica. En el párrafo §16 (“Del concepto jurídico-político de responsabilidad a la ética de la responsabilidad”), emprendo un breve recorrido histórico del concepto de responsabilidad enfatizando, por una parte, el tránsito del uso político y jurídico al uso ético de dicho concepto y, por otra, separando y analizando las características básicas del mismo para comprender su desplazamiento y extensión al campo ético. En el párrafo §17 (“La ética de la responsabilidad: de Max Weber a Karl-Otto Apel”) preciso qué significa «ética de la responsabilidad» en la filosofía contemporánea, examinando su elaboración inicial, la de Max Weber, la cual, por una parte, toma distancia de una «ética del poder» (*Machtethik*) que privilegia los medios y no los fines de la acción y, por otra, de una «ética de la convicción» (*Gesinnungsethik*) que acentúa los fines sin contemplar los medios o las consecuencias de la acción. Asimismo, esbozo las principales éticas de la responsabilidad, posteriores a la de Weber, para destacar los contrastes entre ellas, especialmente la de autores como Levinas (responsabilidad por el otro), Arendt (responsabilidad colectiva), Apel (corresponsabilidad solidaria) y Jonas (responsabilidad por el futuro), complementándolas con el análisis fenomenológico del concepto de responsabilidad de Roman Ingarden. En el párrafo §18, titula-

do “La fundamentación de las éticas medioambientales: antropocentrismos, biocentrismos y ecocentrismos”, examino el problema central de la fundamentación de las éticas ecológicas, a saber la discusión en torno al antropocentrismo y el no-antropocentrismo ético, para luego pasar revista a los argumentos centrales de cada una de las líneas de fundamentación de estas éticas aplicadas (antropocentrismos, biocentrismos y ecocentrismos), a la luz de los rendimientos de la ética jonasiana de la responsabilidad a la cual considero como una vía media entre un antropocentrismo débil y un biocentrismo moderado. Finalizo el párrafo con una propuesta sobre una ética ecológica desde un enfoque integral de principios y reglas.

A partir de esta evaluación de las éticas medioambientales y bajo el prisma de las ideas de Jonas, en el último párrafo del capítulo sexto (§19. “La vulnerabilidad y la dependencia: claves para una ética de la finitud según Jonas y MacIntyre”), fijo el punto central de la ética de la responsabilidad jonasiana para situarla más allá de la discusión entre el antropocentrismo y el no antropocentrismo ético y más allá también del conflicto entre una *deep ecology* y una *shadow ecology*. La ética jonasiana está sobre todo relacionada con el cuidado de la vulnerabilidad, la dependencia y la finitud de la vida. Para ello examino críticamente los límites del paradigma óntico de la responsabilidad y del cuidado en Jonas: el recién nacido. Este análisis me permitirá luego, en el capítulo final de la tesis, superar esos límites, proponiendo una interpretación de las relaciones de cuidado parentales en el marco más amplio de las relaciones de cuidado entre los seres humanos. Tal análisis lo realizo mediante el esbozo de un antropobiología del cuidado para la cual las relaciones de cuidado son constitutivas de la condición humana en virtud de que somos vivientes esencialmente vulnerables. A su vez, en este mismo párrafo, el análisis crítico del paradigma del recién nacido y la necesidad de superarlo con un antropología del cuidado es complementado con la ética de la dependencia y de la vulnerabilidad de MacIntyre, filósofo que parte de la premisa de que la aceptación de nuestra condición de vulnerabilidad y dependencia, que compartimos con los animales, tiene fuertes implicaciones en la construcción de una teoría ética. A partir de esta premisa, el filósofo escocés formula una ética de las virtudes del reconocimiento de la dependencia que él denomina de la “justa generosidad”.

El capítulo VII (“La necesidad de una ética de la responsabilidad planetaria: Karl-Otto Apel y Hans Jonas”), lo dedico a exponer las condiciones de hecho que hacen necesario pensar una ética de la responsabilidad para la civilización planetaria, para lo cual reconstruyo los argumentos de sus dos mejores exponentes: Apel y Jonas. En el párrafo §20 “La ética de la corresponsabilidad de Karl-Otto Apel: una fundamentación pragmático-trascendental”, reconstruyo las premisas de la ética apeliana (desafíos externos e internos a la ética) y las características primordiales de la ética de la responsabilidad y su fundamentación pragmático-trascendental. Opte por la ética de Apel porque es una de las principales propuestas de una ética planetaria y de la responsabilidad con una fundamentación alternativa a la fundamentación metafísica que propone Jonas. En esa medida, y por contraste con la ética apeliana, podremos precisar los pros y contras de la fundamentación ontológica de la ética de la res-

ponsabilidad de Jonas.

En los párrafos siguientes describo y analizo críticamente la ética de la responsabilidad jonasiana, exhibiendo el *qué*, el *porqué*, el *cómo*, y el *para qué* de ésta. En el párrafo §21: “Las nuevas premisas de una ética de la responsabilidad”, exploro el *porqué* de esta nueva ética, mostrando que la *necesidad* de una ética de la responsabilidad radica en el cambio que sufren las premisas de las éticas tradicionales debido al impacto de la técnica sobre la naturaleza terrestre y la vida humana, lo cual significa una modificación del alcance y de la esencia de la acción del ser humano. En este sentido, el pensador alemán advirtió los desafíos externos a su ética que tienen que ver con la macroesfera y la microesfera de los problemas éticos como consecuencia del impacto de la intervención de la técnica actual sobre el mundo. Mientras la macroesfera tiene relación con los problemas planetarios derivados de la crisis socio-ecológica en la que están entrelazados el destino de la humanidad y la biósfera, la segunda guarda relación con la aplicación de las tecnologías biomédicas y genéticas en los seres humanos. A continuación, desarrollo los desafíos internos, a los que he denominado el argumento del pesimista concienzudo y del optimista ingenuo, y que tienen que ver con el doble imperativo de la responsabilidad, especialmente con el que dice relación con la existencia de seres humanos en el futuro. Por último, presento el *cómo* de la ética jonasiana mediante la articulación que hay entre las ideas de temor (*Furcht*), respeto (*Erfurcht*) y responsabilidad (*Verantwortung*), exponiendo también los dos deberes preliminares de la ética de la responsabilidad. En el párrafo §22 (“Los elementos de la responsabilidad”), expongo el *para qué* de la ética de la responsabilidad, planteando el axioma general del principio de responsabilidad, el cual dice que la existencia de un mundo habitable para el ser humano es mejor que su inexistencia. Luego analizo el carácter asimétrico o no recíproco del deber de responsabilidad que emana de este principio y las implicaciones que tiene para pensar la posibilidad de cualquier ética, en la medida que se puede observar que los deberes de cuidado anteceden a las relaciones simétricas de derechos y deberes, por lo que el principio de responsabilidad resulta ser condición de posibilidad de una ética. En este sentido se puede entender el carácter categórico de su imperativo ético.

Finalmente, en el último capítulo de esta investigación, el Capítulo VIII (“La exposición y crítica a la fundamentación ontológica de la ética de la responsabilidad de Jonas”), presento, en primer término, (§23 “La fundamentación ontológica: la idea de humanidad y del ser viviente”) los argumentos sobre la fundamentación de la ética de Jonas. En este primer párrafo del capítulo final, quiero mostrar las dos líneas principales de la fundamentación ontológica del principio de responsabilidad: por un lado, la idea de humanidad, y, por otro, el ser de la vida. Respecto de la primera, reconstruyo el argumento jonasiano sobre la implicación mutua entre el deber para con la existencia fáctica de una humanidad futura y el deber para con la esencia de esa humanidad, en virtud del cual el primero adquiere el estatuto de deber ontológico. Es lo que llamo el doble imperativo de la responsabilidad. Posteriormente, analizo el fundamento ontológico radicado en el fin y valor del ser de la vida para, en



último término, ver lo injustificado de la extensión de la idea de fin y valor a la naturaleza en general y lo innecesario que es apelar a una metafísica de la naturaleza como fundamento último para la ética. Esta última cuestión se planteará con el fin de exponer los esbozos de una alternativa a la relación entre ontología, axiología y ética, desde la centralidad del fenómeno de la vida. Se trata, en último término, de explorar los aciertos y desaciertos de la fundamentación jonasiana en su *Tractatus technologico-ethicus*, reconociendo, por un lado, la importancia de la relación entre la vida (*bíos*), el fin-valor (*télos*) y la ética (*éthos*) y, por otro, tomando distancia de una metafísica de la naturaleza como fundamento último de tipo onto-teo-lógico, porque tal metafísica no proporciona una prueba concluyente del principio de responsabilidad a partir de la ontología del viviente ni se justifica para validar un deber de responsabilidad para con el ser de la vida cuyo ser, a fin de cuentas, es sin fundamento.

Para ello, en primer lugar, reconstruyo en el párrafo §24 la crítica asestada por el filósofo Karl-Otto Apel a la ética de la responsabilidad de Hans Jonas. Aunque ambos autores comparten el haber profundizado y reformulado el concepto de responsabilidad, tomando distancia del enfoque tradicional de la responsabilidad subjetiva moral y legal, cada uno busca una fundamentación última, pero desde niveles muy distintos: pragmático-trascendental, el primero, metafísico, el segundo. Así establezco las principales críticas de Apel a la ética de la responsabilidad de Jonas, que apuntan a la incapacidad del fundamento metafísico para validar deberes de responsabilidad propios de una ética planetaria, pues éstos son deberes colectivos que exigen reconocer su naturaleza intersubjetiva. Por tanto, son deberes de carácter antropocéntricos y recíprocos que están fundados en una comunidad de comunicación real que aspira al ideal regulativo de una comunidad de comunicación ideal. Sin embargo, mirado desde la perspectiva de Jonas y en sintonía con él, considero que los nuevos ámbitos de consideración moral de una macroética planetaria (las generaciones futuras y la biósfera) exigen plantearse la validez de deberes no recíprocos y no antropocéntricos, tomando en cuenta ciertos *a priori* corporales o encarnados: el fenómeno de la vida, las generaciones humanas, el cuidado de la vida, la Tierra, entre otros.

Por lo antes dicho, en el párrafo siguiente (§25. “De la crítica al arquetipo parental a un análisis antropobiológico de las relaciones de cuidado”) me ocupo, primero, de reconocer los límites de la fundamentación óntica del principio de responsabilidad jonasiano en el deber de cuidado del recién nacido. Estos límites están relacionados con los sesgos de su ontología del viviente que proceden de los residuos del existencialismo heideggeriano. En segundo lugar, me dedico a ampliar este paradigma mediante una indagación del sentido y de la estructura de las relaciones de cuidado mediante un enfoque antropobiológico. Para tal cometido despliego el siguiente itinerario: a. un análisis semántico de las relaciones de cuidado (estudio los vínculos semánticos entre los conceptos de atención solícita, vulnerabilidad, respeto y dignidad); b. un análisis antropobiológico de las relaciones de cuidado entendidas como condición de posibilidad y necesidad (un *a priori* ontológico) del modo de ser propio del ser humano y que vienen a ser correlativas de su esencial vulnerabilidad; c. la

ampliación del arquetipo jonasiano de las relaciones de cuidado para lo cual reviso los varios niveles de sentido de este arquetipo (genésico, tipológico, epistémico, ontológico y ético), que expuse en el §19, a luz de los resultados del análisis antropobiológico de las relaciones de cuidado; d. la estructura ontológica de la relación de cuidado examinada, principalmente, en su dimensión espacial (la esfera de acogida o la espacialidad encarnada) y temporal (la temporalidad vivida), junto con las tres acciones que le son propias: protección, custodia y prevención.

Los contenidos propositivos desarrollados en el párrafo anterior me permitirán dar el último paso en esta investigación, el de la crítica a la fundamentación metafísica u onto-teológica que propone finalmente Jonas (§26). Afirmando que Jonas no saca provecho de los rendimientos de su propia fenomenología de la vida, la cual enseña que la vida es sin fundamento, y termina por ocultarlos en un acto desesperado de superar a toda costa el nihilismo contemporáneo, cayendo en el otro lado complementario del que éste es una reacción: el absolutismo. En efecto, él desplaza el nudo de su programa filosófico desde una biología filosófica hasta una metafísica de la naturaleza. Con tal desplazamiento, Jonas arrastra consigo la idea de valor, originalmente gestada dentro del contexto de lo orgánico, hasta alojarla en la naturaleza y, de ésta, en el cosmos. Pasa así de una concepción del valor encarnado en el ser de la vida a un valor objetivista del ser natural fundado en un velado origen onto-teo-lógico. Dicha crítica tiene por blanco tres aspectos. En primer lugar, la insuficiencia de la comprensión de la relación entre ontología y fenomenología, o entre ser y fenómeno, en virtud de que se pierde la unidad dual del ser viviente (*bíos*). Según esa unidad, el sujeto viviente es sede originaria del sujeto fenomenológico, parte del mundo y estructura de co-aparición de un mundo y, en tal sentido, es una estructura empírico-trascendental. En segundo lugar, la errónea teoría del valor jonasiana que pone un acento excesivo en la objetividad, debido a que se rompe la unidad del fin en lo viviente (*télos*). Aquí tiene primacía el fin como *conatus* o autopreservación que es correlativo del valor objetivo de lo vivo. En tercer lugar, la inadecuada extrapolación de una fundamentación ontológica en la vida a una metafísica de la naturaleza que no logra mantener la unidad del *éthos* por el divorcio previo de la unidad del *bíos* y el *télos*. Estos tres aspectos, a mi juicio, hacen inoperativo el concepto de responsabilidad como cuidado (*Sorge*), porque le conducen al callejón sin salida de una metafísica teológica y, por lo tanto, a una inasumible responsabilidad por el ser. Como resultado de dicha crítica al fundamento metafísico, efectúo una corrección a la teoría del valor jonasiana, por medio de una concepción del valor y de los bienes humanos encarnados, que servirá para esbozar el programa de una ética encarnada, la cual se sustentaría en la articulación de los conceptos operativos de *bíos*, *télos* y *éthos*.

Esta crítica al fundamento onto-teo-lógico no significa desconocer la validez de la relación entre ontología, axiología y ética. Más bien, lo que propongo es una vía de superación del fundamento metafísico jonasiano mediante el esbozo de una ética encarnada que vincula *bíos-télos*, por un lado, con *éthos*, por el otro. Los presupuestos de una ética encarnada están

localizados en una antropología no dualista, cuyas bases expongo en el párrafo anterior: la antropobiología del cuidado. El primer aspecto de esta relación está dado por la unidad de la vida (la vida no cualificada o meramente biológica y la vida cualificada o la experiencia del vivir), lo que he llamado *bíos*, junto con la finalidad *de* y *en* la vida como base de la unidad entre el valor intrínseco o *per se* y el valor cualificado de la misma, respectivamente, unidad que he denominado *télos*. El segundo aspecto está dado por la unidad de la ética en la espacialidad encarnada (esfera de acogida: biósfera) y en la temporalidad vivida que acoge la integridad y la identidad de la vida y sus condiciones de posibilidad y de necesidad propias de su vivir, lo que he dado en llamar *éthos*.

Como conclusión quiero sostener en esta investigación la posibilidad de una ética encarnada que no esté basada en una visión metafísica del mundo, sino en una concepción del valor y de los bienes como circunscritos en las relaciones de cuidado y cuya raíz está en el fenómeno de la vida como índice de aquello que es sin fundamento. Esbozo así un programa de una ética encarnada en la que afirmo que los conceptos éticos abstractos, como los de libertad, autonomía, bienestar, justicia, así como los bienes humanos (vida, familia, amistad, trabajo, armonía interior, etc.) no están divorciados de nuestras esferas de acogida ni de la temporalidad vivida ni, en último término, de nuestras experiencias corpóreas primarias que son desde donde emergen los esquemas «metafóricos para la moralidad». Finalmente, sostengo que una ética encarnada permite articular la antropología y la ontología de la vida a partir de una «intencionalidad latente»<sup>3</sup> y de una «circularidad hermenéutica» que están radicadas en la vida, una vida cuyo ser es sin fundamento pues está más allá de las dos formas de absolutismo que han sellado el destino de Occidente: el subjetivismo y el objetivismo, y cuya reacción complementaria ha sido el nihilismo.

Por esto último, quisiera decir que la razón de aproximarme al proyecto filosófico de Jonas, desde una perspectiva encarnada, obedece a que el objetivo final que éste tiene, como él mismo lo reconoce, fue el buscar una tercera vía entre el Escila del monismo fisicalista que reduce la vida a lo que no tiene vida, y la Caribdis de un nihilismo que niega el valor del mundo de la vida. Sin embargo, al final del camino recorrido en esta investigación pude darme cuenta de que Jonas, si bien tuvo la visión de la unidad de la vida y del valor de ésta (*bíos-télos*), no logra transitar esa vía media que él propone, cayendo, al momento de construir su ética (*éthos*), en un fundamentalismo metafísico desesperado que intenta huir del nihilismo a toda costa, sin ver que la vida construye mundos sin fundamento pero que, al mismo tiempo, están llenos de sentido y valor.

---

3 Para el concepto de «intencionalidad latente» ver nota 561.

**ABSTRACT**  
**THE ONTOLOGICAL GROUNDING OF THE HANS JONAS' S ETHIC OF RESPONSIBILITY: THE LINK BETWEEN *BÍOS*, *TÉLOS* AND *ÉTHOS***

The main objective of this PhD. research is to develop a critic of the ontological foundation that Hans Jonas provides for his ethics of responsibility and to propose an alternative model instead. The main idea of the investigation is based on an articulated reading of three key moments in his work: the phenomenology of life, the theory of finality and value that stems from it, and the implications that these first two moments have for ethics. The method is to be constructed on the basis of three operational concepts (*bíos*, *télos* and *éthos*) which are not thematized as such by Jonas himself. Nevertheless I have used these conceptual and interpretive tools in an attempt to systematically read the philosopher. Such a method will allow me to keep a distance from the critical literature that studies his work from more partial perspectives, and bring together three important hermeneutic approaches to his philosophy: firstly, the perspective of the phenomenology of life and cognitive sciences (Renaud Barbaras, Francisco Varela, Andreas Weber, Evan Thompson, Nathalie Depraz, Exequiel di Paolo, among others); secondly, the German reception of Jonas's work, which is especially concerned with the ethics of responsibility and with the critique of Jonas's metaphysics (Karl-Otto Apel, Dietrich Böhler, Vittorio Hösle, Wolfgang Müller, Christian Wiese, Walter Zimmerli, etc.); and finally the hermeneutics of Francophones philosophy which is not free from bias in the overall vision in these three key moments (*bíos*, *télos* and *éthos*), although it has tried to integrate the different parts of Jonas's work. Jonas's French reception has produced monographs that intended to make a cross-reading of his thought following a specific and separated guiding principle: Natalie Frogneaux (dualism), Marie-Genevieve Pinsart (freedom), Danielle Lories and Olivier Depré (value) Éric Pommier (finitude of life). However, I believe that these readings are still partial because they extract and isolate a particular thematic concept that Jonas uses to make it operational throughout all his work. Thus, they apply a linear methodology that does not account for the circularity of the themes in Jonas's philosophy. For this reason, I believe that there is not just one operational concept for interpreting Jonas's ideas, and I will propose a co-emergence and co-dependence between *bíos*, *télos* and *éthos*.

Jonasian's philosophy of life started with a critical review of Husserl and Heidegger's philosophy, his two main inspirations and masters. I deal with these issues in the first part of the investigation. Husserl has reduced life to a concept derived from the transcendental life, and Heidegger has reduced life to a concept that stems from the factual life. Thus, both of them don't take into account the unity of life in an organic sense (*Leben*) and in the experience of the living subject (*erleben*). As a result of this review and especially from his famous book *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* (1966), Jonas has strived to establish the unity of life (body) and experience (freedom) as a middle way between physi-

calist objectivism and subjectivism. These two concepts have posed an inevitable dualism that has tensioned Western thought for centuries. Jonas's effort to surpass such a dualism is reflected in the program of developing a philosophical biology whose thematic concepts are organism and freedom but articulated in a «hermeneutic circularity». However, the inter-relationship and interdependence between organism (philosophy of organism) and freedom (philosophy of mind) should be viewed as Jonas's attempt to leave metaphysical dualism which, by denying the very being of life, ends up denying the natural order and its value. According to Jonas such a denial has led to our cultural nihilism. Thus, Jonas's philosophical biology comes to take over the old opposition between freedom and nature through the blending of phenomenology and ontology, the spirit and the body, freedom and necessity.

The jonasian's philosophy of life can be systematized following the three moments of the phenomenological method that his master Heidegger developed: the moments of destruction, reduction, and construction. With the tools of the methodological destruction of tradition at hand, Jonas attacks the «ontology of death» which is typical of Western metaphysics and whose logic is inherent in transcendent religions, Cartesian dualism and the post dualism that has derived from it. These last two are the main obstacles for thinking about the unity of life for they conceive life as a mere material mechanism whose most immediate effect is to deny the immanent finality in the organic life. The transition from destruction to the phenomenological reduction of the entity life is possible because Jonas understands the living body as an archetypical index of being and as a methodological resource. In this way, Jonas uses an "indirect ontology", a concept that I borrow from Merleau-Ponty, for he makes a transition from living begins to being as such. Finally, the moment of construction puts us on the path of understanding the ontological revolution of life in the evolution of matter. With the phenomenological method of construction I discuss the basics or fundamentals of Jonas's philosophy of nature (living individuality, organic identity, negativity and transcendence) and philosophy of mind (the inseparability of spirit from reality and of sensory experience from the world). The constructive moment implies the deployment of an anthropology which is founded on the philosophy of the organic entity (transanimality of the human). From a methodological point of view, this kind of anthropology is a critical and positive anthropomorphism. Therefore, for the German thinker the constructive moment of his ontology of life implies an indirect access to being through the living entity which has an archetypical role, i.e., our own living body. The experience of man, as a living body, is the methodological basis for the phenomenology of life. The outcome of Jonas's peculiar "indirect ontology" is an ontology of life that allows us to understand human beings and living beings in general (ontological biocentrism) in a non-dualistic way. It also serves as a reference for a philosophy of nature that thinks about nature in a non-reductive materialistic and mechanistic way, as it focuses on life as an index of being. Jonas calls this ontological approach to being from life «integral monism», and for him it is a third way between objectivism and subjectivism.

In the second part of this research (*“Télos. The problem of teleology and value in the phenomenon of life”*), I critically present the theory of finality and value in Jonas’s works. For this author, the relationship between being and value stands at the foundation of moral duty. Within this context Jonas makes a strong critique of the founding fathers of modern philosophy, Bacon and Descartes, and of Darwinian evolution as well. He thinks that these traditions have overlooked something crucial in explaining and understanding the natural world. I describe Jonas’s critique of modern dualism. According to him the dualistic purge of nature did not only wipe out from nature the classical substantial forms, but also the final causes and, at the end, the reality of the efficient causes. These three entities are considered a projection of our bodily and mental experiences onto the world of matter. Therefore they are an undue anthropomorphic projection. Bacon and Descartes, who laid down the foundations for a utopian ideal of modern science and metaphysics, were radically dualistic in an ontological sense and anti-anthropomorphic in an epistemological sense. As a result they are also anti-teleological. In the same vein, Jonas also points out to the “problem of efficient causality”, as it is seen by Hume and Kant who denied the reality and ontological character of efficient causes. Both, Hume and Kant, have forgotten the role that the experience of the body plays within the world. The inner experience of our bodily movements, both active and passive, and the experience of the strength and resistance that worldly things offer against our bodily movements, give us a direct knowledge of the causal links between some events in the world, i.e., between my body and other things. Jonas also values critically Darwinian evolutionism since it contains some elements that are against his theory of «integral monism» (ontological continuity of life and consciousness). According to Jonas, although Darwin eliminates the dualistic residues of modernity, which Jonas values positively, he still moves within the mechanistic view of nature. The external mechanisms of natural selection lead Darwin to consider teleology as something superfluous in understanding living beings. In addition, our author criticizes the excessive weight that the synthetic theory of evolution gives to the genome in the evolutionary process. This is something detrimental to the functioning of the organism in its co-dependent relationship with the environment. Finally, Jonas undertakes the critique of contemporary antiteleological thought which has replaced the real teleology (ontological) of living things for the methodological fiction of “teleonomy”. He also faces Bertalanffy’s General Systems Theory and Wiener’s Cybernetics Theory. Both theories operate within a materialistic ontological reductionism in their attempt to formalize the behavior of organic systems. In this way they do not make justice to the phenomenon of life in its entirety, threatening the question of the meaning of the human and of the natural world.

I emphasize that the jonasian theory of natural finality is to be understood, on the one hand, by taking into account the problem of nihilism in modern metaphysics (especially in dialogue with Heidegger), and secondly, by seriously considering the proposal of an immanent teleology for organisms, nature and cosmos. However, the indiscriminate extension of

finality from organism to the whole of nature and to the cosmos itself leads Jonas to an excessive theory of finality without foundations. Jonas unnecessarily extrapolates, and without good reasons, the very finality which may be found in each organism to the evolution of the cosmos and nature on earth. However, the fact that Jonas recognizes an intrinsic finality in nature and therefore an objective value, in it, will open an interesting possibility of a meta-physical foundation of his ethics of responsibility. I deal with this issue in the third part of this investigation that I now summarize.

The jonasian's ethics of responsibility must be understood in the context of the historical changes that the concept of responsibility has undergone: from the legal and political conception to the ethical one; from a formal conception of subjective responsibility (ethical and legal) to the idea of a substantive responsibility (philosophical ethics) and of a future-oriented collective and objective liability. This historical and semantically study of the concept of responsibility will allow me to clarify and establish the specific notes and features of Hans Jonas's ethics of responsibility. I first describe the idea of an "ethics of responsibility" as it appears initially in the philosophy of Max Weber. Then, I develop this idea in the ethical thought of Levinas, Arendt, Ingarden and Apel. Moreover, the analysis of contemporary environmental ethics through the prism of Jonas's ideas has made me aware that his ethics of responsibility goes beyond the discussion between ethical anthropocentrism and non-anthropocentrism, between deep ecology and shadow ecology. Jonas's ethics of responsibility is mainly concerned with the care of the vulnerability, dependence and finitude of human life and, in fact, all forms of life. I recognize the limits of the ontic foundation in Jonas's imperative of responsibility using the idea of the duty of care of the newborn. I affirm, on the one hand, that in Jonas's ontology of life there are residues of heideggerian existentialism. On the other hand, I extend his paradigm of an ethics of responsibility through the inquiry of the meaning and structure of care relationships within an antropobiological framework. Furthermore, I take the following steps to develop an ethics of responsibility: a) a semantic analysis of the relationships of care (a study of the semantic link between the concepts of caring attention, vulnerability, respect and dignity); b) an antropobiological analysis of care relationships when they are understood as the conditions of possibility and necessity (ontological *a priori*) of the life of human beings. These care relationships are correlative to the essential vulnerability of human life; c) an enlargement of archetypical care relationships as they were originally proposed by Jonas. At this point I review the various levels of meaning of this archetype (genetical, typological, epistemological, ontological and ethical) and study the results of the antropobiological analysis of care relationships; d) finally, I examine the ontological structure of the care giving relationships mainly in their spatial and temporal dimensions (the practice of harboring a life, of embodied spatiality and of lived temporality), together with the three actions which are peculiar of any care relationship: protection, custody and prevention.

I also argue in the third part of this investigation that Jonas does not take advantage

of his findings in the phenomenology of life that he had previously achieved, because he displaces the core of his philosophical program from philosophical biology to the metaphysics of nature. With such a displacement Jonas carries with him the idea of value, originally concocted within the context of the organic life, to host it in nature and cosmos. Jonas thus moves from a conception of value that is embodied in life to an objectivist conception of the value of the natural being as such. The review of Jonas's philosophical project takes as its objective three main aspects: first, there is in Jonas an insufficient understanding of the relationship between ontology and phenomenology, between being and phenomenon, whose unity lies in the living being; second, he proposes an erroneous theory of value that puts too much emphasis on objectivity; and thirdly, there is also an inadequate extrapolation from the ontological foundation of life to a metaphysics of nature. These three aspects, in my opinion, make Jonas's concept of responsibility inoperative because they lead to a deadlock of metaphysics and, therefore, to an unrealistic idea of responsibility for being. As a result of this critical review I try to make a correction to Jonas's theory of value through an embodied conception of value and of human goods that would provide the outline of an embodied ethics which would be based on the articulation of the three operational concepts *bíos*, *télos* and *éthos*.

The critic of Jonas's onto-theological foundation of the ethics of responsibility does not mean the negation of the validity of the relationship between ontology, axiology and ethics that he has proposed. As a way of overcoming jonasian's metaphysical foundation of ethics, I outline, on the one hand, an embodied ethics through the *bíos-télos* link, and on the other hand, the relationship of *éthos* with these first two. The conditions of a close relationship between these three concepts are given by the unity of life (merely biological and qualified life or experience of living), which I have named *bíos*, together with the ideas of "finality of life" and "finality in life" as a basis for the unity between intrinsic value and qualified value that I have named *télos*. The second aspect of this ethical project is given by the unit of embodied spatiality (sphere of hospitality: biosphere) and the lived temporality in ethics, that shelter the integrity, identity and the conditions of possibility and necessity of life, which I have named *éthos*.

As a conclusion, I propose the possibility of an embodied ethics which is not based on a metaphysical viewpoint, but one that sees value and the human good as circumscribed to the caregiving relationship as the ethical archetype. Thus, I sketch a program of embodied ethics which affirm that abstract ethical concepts, such as freedom, autonomy, welfare, justice and human goods (life, family, friendship, work, inner harmony, etc.), are not divorced from the practices of harboring a life, lived temporality, and, ultimately, our primary body experiences which emerge from «metaphorical moral schemes» in G. Lakoff and M. Johnson's sense. Finally, I argue that ethics can articulate an ingrown anthropology and ontology of life, as well as the notions of *bíos*, *télos* and *éthos* from a «latent intentionality» and a «hermeneutic circularity».



Finally, let me say that the reason behind this approach towards Jonas's philosophical project is due to the fact that, as he himself acknowledges, his ultimate goal is to find a third way between the Scylla of physicalist monism, which reduces life to what has no life, and the Charybdis of nihilism, which denies the value of the life world entirely. However, at the end of this journey, I realize that Jonas, although he had the right vision of the unity of life and its value (*bíos-télos*), fails to find the desired middle way. As a result Jonas's ethical project fails since it falls down in a desperate metaphysical fundamentalism that tries to escape nihilism at any cost without seeing that life builds and constitutes worlds without a final foundation but which are, at the same time, full of meaning and value.

**PARTE I**  
***BÍOS.* EL PROBLEMA DEL SER DE LA VIDA:**  
**HACIA UNA NUEVA ONTOLOGÍA**



# CAPÍTULO I

## LA FILOSOFÍA DE HANS JONAS: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DEL SER DE LA VIDA

### §1. Introducción a la filosofía de Hans Jonas: *bíos, télos y éthos*

En este párrafo presento el itinerario intelectual de este pensador, sus influencias filosóficas, así como el legado que dejó a la posteridad. A lo largo de su trayectoria filosófica se distinguen tres etapas bastantes claras, como él mismo las reconoció en su autobiografía intelectual, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* (1986)<sup>4</sup>: primera, la del estudio de «la gnosis antigua»; segunda, la de una «filosofía de la vida» o una «biología filosófica»; finalmente, la de una «ética de la responsabilidad por el futuro» en respuesta a los problemas prácticos suscitados por la técnica contemporánea que amenazan la vulnerabilidad de la vida planetaria y, en especial, la vida humana<sup>5</sup>. Lore Jonas, esposa del filósofo, expresa este itinerario en términos temporales (pasado, presente y futuro) y dice: «a su trabajo sobre la Gnosis y el espíritu tardo antiguo [*Gnosis und spätantiker Geist*, 1934] él lo denominaba su “examen oficial”: una labor histórica. En *Organismo y libertad* [*Organismus und Freiheit*, 1973] se concentró en el presente y en *El Principio de responsabilidad* [*Das Prinzip Verantwortung*, 1979] expresó su preocupación por el futuro»<sup>6</sup>. Estas tres etapas se corresponden a su vez con tres lugares donde desarrolló su vida académica: Alemania, donde se forma filosóficamente y reside hasta el 1933, año en que emigra debido al ascenso de los Nazis al poder (estudio de la Gnosis); Canadá donde emigra en el 1949 para iniciar su carrera académica, después de un largo peregrinaje entre Londres, París, Jerusalén y de su participación en la *Jewish Brigade Group* (inicio de su biología filosófica); y, finalmente, Estados Unidos, donde a partir de 1955 es contratado como profesor del New School for Social Research (New York), permaneciendo en ese país hasta su muerte en 1993 (desarrollo de su filosofía de la vida y de la ética de la responsabilidad por el futuro)<sup>7</sup>.

4 Conferencia dictada por Jonas en Heidelberg en 1986. Cf. Jonas, H. (1987). *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [«Ciencia como vivencia personal». En: H. Jonas. *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Madrid: Los libros de la Catarata, 2001 pp. 133-153]. En adelante cito esta obra con las siglas *WpF* [MPF], primero la pág. de la versión en alemán y luego la pág. de la versión en castellano.

5 En palabras de Jonas: «La primera se caracteriza por el estudio de la gnosis tardía bajo la influencia de la analítica existencial, la segunda, por el encuentro con las ciencias naturales en la perspectiva de una filosofía del organismo, la tercera, por un cambio radical que me ha llevado de la filosofía teórica a la filosofía práctica, o sea, a la ética, y esto en respuesta a los desafíos de la técnica que se podían descuidar cada vez menos» (*WpE*, 11 [MPF, 137]).

6 Jonas, H. (2003). *Erinnerungen: Nach Gesprächen mit Rachel Salamander. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Christian Wiese*. Frankfurt am Main: Insel Verlag [*Memorias*. Madrid: Losada, 2005, p. 11]. En adelante cito esta obra con la sigla *M* y sólo con su paginación en su versión en castellano.

7 Cf. Becchi, P. (2008). «El itinerario filosófico de Hans Jonas. Etapas de un recorrido». En: *Isegoría. Revista de Filosofía moral y Política*, Nº 39, julio-diciembre, p. 103. Para una introducción general de la

Jonas nace en Mönchengladbach, Alemania, en 1903, en el seno de una familia judía ortodoxa. Sus primeras lecturas provienen de la tradición talmúdica. En su adolescencia le impacta Nietzsche en *Así habló Zaratustra* y recibe también el influjo de la obra del pensador judío Martin Buber y de Kant. De este último destaca la lectura de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en la que reconoció «el *éthos* de los profetas como doctrina de la razón» y que le permitió «intuir que existen superficies de contacto entre la filosofía y la religión»<sup>8</sup>. Una constante a lo largo de su trayectoria filosófica tiene que ver con una cierta afinidad con el modo clásico de pensar, en oposición al moderno, donde la alianza o el vínculo entre la naturaleza, el ser humano, el cosmos y lo divino no se ha disuelto.

Inicia sus estudios de filosofía e historia del arte en 1921 en la Universidad de Friburgo, motivado por la presencia de Husserl ahí. Durante los tres años siguientes continúa sus estudios de filosofía en la Friedrich-Wilhelms Universität de Berlín (con Eduard Spranger, Ernst Troelsch, Eduard Meyer, entre otros) y comienza, al mismo tiempo, a estudiar ciencias judaicas en la Escuela Superior de Ciencias del Judaísmo. Ahí traba amistad con Leo Strauss y Günther Anders (Stern). En ese período estudió a Martin Buber y Franz Rosenzweig. En Friburgo fue donde conoció a quien él siempre consideró su maestro decisivo: Martin Heidegger. Por ese entonces, el filósofo de la Selva Negra era un joven profesor que adquirió pronta fama por su retórica hechizante y enigmática. Maravilló a Jonas, desde el comienzo, en un *Proseminar* sobre el *De Anima* de Aristóteles, en el que hace una lectura sobre el problema aristotélico de la vida en términos de una correspondencia entre la ontología de la vida y la ontología del *Dasein*. Uno podría aventurar que esa primera aproximación al pensamiento de Heidegger fue la semilla para el original proyecto jonasiano de una biología filosófica en clave existencial: una interpretación ontológica del fenómeno de la vida<sup>9</sup>. En ese mismo período, asiste también a la *Vorlesung* del joven Heidegger sobre las *Confesiones* de San Agustín y el neoplatonismo<sup>10</sup> que de seguro estimulan las primeras investigaciones filosóficas de Jonas, las cuales estuvieron dedicadas al problema paulino de la libertad en San Agustín y luego al fenómeno histórico del gnosticismo.

Si bien la influencia de Husserl en Jonas no fue tan marcada y evidente como la de Heidegger<sup>11</sup>, confiesa Jonas que el pensador de Moravia le impactó porque «era el hombre

---

obra de Jonas, véase Wetz, F. (1994). *Hans Jonas. Eine Einführung*. Hamburg: Julius Verlag.

8 *WpE*, 13 (*MPF*, 138).

9 Para rastrear la lectura que hace Heidegger del *De Anima* de Aristóteles, véase *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA, 22). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1993, §65-67. Véase también Taminiiaux, J. (2002). *Sillages Phénoménologiques*. Bruselas: Editions Ousi, cap. VII, «Les enjeux d'une lecture gnostique de Sein und Zeit», pp.133-152, en las que el autor explora los orígenes de la biología filosófica de Jonas en las lecciones de Heidegger sobre el *De Anima* en los años de Friburgo y Marburgo.

10 Cf. Heidegger, M. «Augustinus und der Neuplatunismus» (Semestre de verano de 1921). En: Heidegger, M. (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA, 60). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 160-299 [*Estudios sobre mística medieval*. Madrid. Siruela, 1997, pp. 23-210].

11 Véase la transcripción de la conferencia «Husserl und Heidegger», dictada por Jonas en 1963 y reproducida en Böhler, D. / Brune, J. P (Hg.). (2004). *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 17-33.

que más perfectamente encarnaba la conciencia intelectual de la filosofía occidental de su época»<sup>12</sup>. Le atribuye un aporte capital en la materialización de su proyecto filosófico más propio, su fenomenología de la vida, especialmente en lo tocante a la crítica y superación del dualismo cartesiano de la *res cogitans* y la *res extensa* y su impacto en la filosofía moderna (empirismo e idealismo), que en términos de Husserl se traduce en la oposición excluyente entre objetivismo fisicalista y subjetivismo trascendental. Hay que recordar que el único contacto que tuvo Jonas con Husserl fue en el primer semestre de 1921 en Friburgo, cuando asiste a la *Vorlesung* sobre la historia de la filosofía moderna, en la que el fundador de la fenomenología revisa a Descartes, a los empiristas ingleses y a Kant, enjuiciando los errores dualistas del pasado a la luz de la perspectiva crítica de la fenomenología que defiende la unidad entre la conciencia y el ser a través de la intencionalidad (el *a priori* correlacional)<sup>13</sup>. Muchas décadas después, Jonas enfrentará el dualismo ontológico y la tensión entre objetivismo y subjetivismo, tomando como punto de partida los límites de la vida de la conciencia trascendental husserliana. Para ello propone una interpretación fenomenológica de la *facticidad* de lo orgánico, que está ausente para una conciencia pura, y que le conduce a la idea de un *principio ontológico vida* que expresa la unidad de interioridad (sí mismo) y exterioridad (mundo); en otros términos, un principio que expresa la unidad del vivir (*Leben*) y la vivencia (*erleben*) en el cuidado (*Sorge*), propia de cada existencia viviente y, por ende, también del ente humano.

Por otra parte, la radical conciencia filosófica de Husserl, tal y como éste la expresa al final de su vida en la *Crisis de la ciencias europeas* —el «filósofo es un funcionario de la humanidad» pues carga sobre sus hombros la «responsabilidad por el verdadero ser de la humanidad»<sup>14</sup>—, fue para Jonas motivo de inspiración para su ética del futuro y planetaria, en la que une ontología y ética, sosteniendo que el ser vulnerable de la vida hace un llamado al ser humano como ser responsable del cuidado del ser. Esta fue una cuestión que su maestro Heidegger nunca enfrentó directamente, pues no desarrolló una ética a la altura de su crítica a la metafísica de la subjetividad y de la técnica calculante. La insuficiencia que Jonas ve

12 Jonas, H. (2001). «Edmund Husserl and the Ontological Question». En: *Études phénoménologiques*, N° 33-34: Hans Jonas dans le mouvement phénoménologique, p. 5.

13 Cf. *M*, 87-88. Véase la nota núm. 4 del cap. 3 de las *Memorias* que contiene partes de la conferencia «Husserl und Heidegger» (*vid. supra*) en la que Jonas recuerda ese curso de Historia de la Filosofía Moderna y cómo lo impactó vivamente por el dramatismo con el que Husserl trató a Descartes.

14 Cf. Husserl, E. (1954). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI*. The Haag: Martinus Nijhoff, pp. 15 y 72 [*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991, pp. 18 y 74]. No hay que perder de vista, para la idea de responsabilidad en Husserl, los artículos que escribió entre 1922 y 1924 para la revista japonesa *The Kaizo* (Renovación), véase Husserl, E. (1989), *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Husserliana XXVII, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers [*Renovación del hombre y la cultura*. Barcelona: Anthropos, 2002. Pról. de G. Hoyos, «La ética fenomenológica como responsabilidad por la renovación cultural»]. Véase también el original estudio de Guillermo Hoyos sobre el concepto de responsabilidad e intencionalidad en Husserl, en Hoyos, G. (1976). *Intentionalität als Verantwortung. Geschichte teleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

en el trasfondo ético contenido en *Sein und Zeit* y luego la ambigua respuesta frente a la civilización tecnológica<sup>15</sup> a través de su meditación sobre el destino del Ser en Occidente y la llamada a una actitud adecuada (*Gelassenheit*), lo dejó siempre insatisfecho<sup>16</sup>. De Husserl, en cambio, obtiene el principio fundamental para un programa de una ética radical para nuestros tiempos de crisis planetaria: el principio de responsabilidad. Esta fue una tarea que Jonas asumirá en su vejez y plasmará en su celeberrima obra *Das Prinzip Verantwortung* (1979). Aunque muchos años antes de que escribiera esta obra, el mismo año de la muerte de Husserl (1934), en el homenaje fúnebre que le dedica a su maestro, reconoce que en el corazón de la fenomenología está «la idea de una absoluta auto-responsabilidad» del hombre por el hombre. En ese texto, cita y comenta al fundador de la fenomenología, diciendo que:

En sus propias palabras: “Uno no puede separar la humanidad real de una vida de radical auto-responsabilidad y, por lo tanto, uno no puede separar la auto-responsabilidad científica de la integridad de la responsabilidad de la vida humana en general”. O, en otros términos: “Nuestra influencia histórica –de ahí también nuestra responsabilidad ética– alcanza los confines más lejanos del ideal ético, que llega a las grandes distancias que nos dicta la idea de evolución humana”. Sin tener en cuenta, por el momento, la responsabilidad por el futuro, está claro que Husserl se está refiriendo a la auto-responsabilidad absoluta en la vida individual de cada persona específica. [...] Que yo sepa, ese principio ético-metafísico, como principio supremo de la filosofía, es innovación propia de Husserl.<sup>17</sup>

En 1924, después de su estancia en Friburgo y Berlín, Jonas sigue a Heidegger a Marburgo en donde asiste a los cursos en los que éste despliega los materiales preparatorios de *Sein und Zeit* (1927). Ahí Jonas forma parte del círculo de estudiantes cercanos a Heidegger junto con su amiga Hannah Arendt y su amigo Günther Anders, además de Karl Löwith, Hans-George Gadamer y Gerhard Nebel, entre otros<sup>18</sup>. Ese mismo año conoce y traba amistad con el teólogo Rudolf Bultmann<sup>19</sup> quien, por entonces, trabajaba en una hermenéutica

15 Para una visión comparativa sobre la concepción de la técnica en Jonas y Heidegger, véase Jakob, E. (1996). *Martin Heidegger und Hans Jonas. Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*, Tübingen: A. Francke Verlag.

16 Cf. *M*, 349. Decisiva fue la crítica que hizo Jonas a Heidegger respecto de lo insuficiente de su pensamiento ético en dos ensayos: «Gnosticism and Modern Nihilism» (1952) y «Heidegger and Theology» (1964). Para una acuciosa reflexión sobre el problema de la ética en Heidegger, véase Cerezo, P. (1991). «De la existencia ética a la ética originaria». En: F. Duque. *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*. Barcelona: Serbal, pp. 11-79.

17 Jonas, 2001, pp. 15-16.

18 Un detallado estudio de los discípulos cercanos a Heidegger, incluido Jonas, puede verse en Wolin, R. (2003). *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Madrid: Cátedra. Véase también de este autor la introducción a la obra de Jonas y su contexto cultural en Wolin, R. (2008). «Ethics after Auschwitz: Hans Jonas's Notion of Responsibility in a Technological Age». En: H. Tirosh-Samuelson & Ch. Wiese, (eds.). *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 1-15.

19 Véase el homenaje que rinde Jonas a la obra de su maestro Bultmann, en Jonas, H. (1982). «Is Faith Possible? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspect of His Work». *Harvard Theological Review*, 75, pp. 1-23 [Reproducido en *Mortality and Morality. A Search for God after Auschwitz*. Evanston/Illinois: Northwestern University Press, 1996, pp. 144-164. En adelante cito

del Nuevo Testamento haciendo uso de la analítica existencial de Heidegger. Las investigaciones de Bultmann lo guiarán en sus primeros trabajos histórico-filosóficos: *Agustín y el problema paulino de la libertad*<sup>20</sup> y el *Concepto de Gnosis* (Tesis Doctoral con Heidegger)<sup>21</sup>. Estas investigaciones arrancan, por un lado, desde la óptica de la analítica existencial heideggeriana, y, por otro, desde las contribuciones provenientes de la hermenéutica teológica de Bultmann. De este último aprende el ejercicio hermenéutico de la «desmitologización» (*Entmythologisierung*), un concepto que él mismo ayuda a elaborar y que permite hacer una «lectura existencial» del texto removiendo los obstáculos que «comprometen la posibilidad de la fe»<sup>22</sup>. Por esa época, Jonas madura la idea de que una conciencia hermenéutica desmitificadora (*entmythologisiertes Bewußtsein*) es capaz de ver, a la base de cualquier mito o dogma, un «fenómeno interno-existencial» que le da sustento, por lo que incluso la más «obsoleta metafísica hipostatización dogmática» resulta ser siempre una objetivación de una concreta experiencia existencial del ser humano<sup>23</sup>.

El método hermenéutico de la «desmitologización», que tendrá un evidente rendimiento en su primera etapa de los estudios gnósticos, no cabe duda que estará presente a lo largo de su obra, y, especialmente, en su segunda etapa filosófica, en la que realiza una lectura de la historia del ser (*Seingeschichte*) a la luz del problema del cuerpo y la vida, interpretándola como el paso de la «ontología universal de la vida» (de la etapa pre-filosófica mítico-religiosa a la filosofía clásica) a una «ontología de la muerte» (de la filosofía moderna y contemporánea), mediada por el gran rodeo del dualismo histórico (religioso y filosófico). En la exposición del pensamiento de Jonas, mostraré que la lectura que hace de la historia de la filosofía es, por sí misma, filosófica pues en buena medida está influida por la idea de *destrucción* histórica de Heidegger<sup>24</sup> (§4), momento fenomenológico que tiene por objetivo, en el contexto de la pregunta por el ser, alcanzar las experiencias originarias del ser para develar sus encubrimientos anquilosados por la tradición histórica<sup>25</sup>.

---

esta obra con la sigla MM].

- 20 Jonas, H. (1930b). *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [2ª edición aumentada, con una introducción de James M. Robinson, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem: Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965]. Para la recepción de este libro y el contexto en el que se elaboró, véase Lazier, B. (2008). «Pauline Theology in the Weimar Republic: Hans Jonas, Karl Barth, and Martin Heidegger». En: H. Tirosh-Samuelson & Ch. Wiese, (eds.). *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 107-132.
- 21 Jonas, H. (1930). *Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philips-Universität Marburg*. Göttingen: Hurbert & Co. Una descripción detallada del contexto académico y cultural en el que se gesta su tesis doctoral, puede verse en Wasserstrom, Steven. (2007). «Hans Jonas in Marburg, 1928». En: H. Tirosh-Samuelson & Ch. Wiese, (eds.). *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 39-72.
- 22 Cf. MM, 147.
- 23 Cf. Jonas, 1930b (1965), pp. 80-82.
- 24 Cf. Hösle, V. (2001). «Ontology and Ethics in Hans Jonas». En: *Graduate Faculty Philosophy Journal*. New School for Social Research, vol. 23, N° 1, pp. 31-50.
- 25 Cf. Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer [*Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.



a. *Gnosis tardoantigua, nihilismo moderno y existencialismo*

La primera etapa del pensamiento de Jonas está dedicada a una lectura filosófica del Gnosticismo<sup>26</sup>, en la que utiliza la analítica existencial del *Dasein* (la «hermenéutica de la facticidad») para estudiar este fenómeno histórico con el fin de postular un principio filosófico organizador (*principio gnóstico*), o unidad interpretativa, de la existencia del hombre gnóstico. Esta lectura le permitirá comprender de un modo muy original este fenómeno, más allá de un mero sincretismo religioso, tal y como la literatura de aquella época usualmente lo etiquetaba<sup>27</sup>.

La obra capital de esta etapa, en la que profundiza el contenido de su tesis doctoral, es *Gnosis und spätantiker Geist*, subdividida en dos tomos, el primero publicado en 1934 y el segundo, en 1954<sup>28</sup>. Esta obra no se reduce simplemente a una historiografía acerca de los mitos gnósticos, sino que es una hermenéutica del fenómeno gnóstico, consistente en un análisis de la «experiencia fundamental común» de ese *Dasein* histórico, que fue absolutamente inusual para los estudios de la época. El texto resulta ser, por lo tanto, una novedosa lectura filosófica de un fenómeno histórico, el de las doctrinas gnósticas, visto desde la óptica heideggeriana, aplicando los conceptos de *Ser y tiempo* que aprendió en sus años de estudiante, tales como *Geworfenheit*, *Angst*, *Verfallen*, entre otros.

Al final de esta etapa, Jonas toma conciencia de que la riqueza del poder hermenéutico de la analítica existencial heideggeriana obedece al profundo parentesco que ésta guarda con la Gnosis de la antigüedad tardía. A partir de esta conciencia hermenéutica desmitificadora que le permite intuir el carácter gnóstico de la filosofía de Heidegger, Jonas fue capaz de ver y describir con amplitud el parentesco entre, por una parte, el dualismo y el nihilismo gnóstico y, por otra, el dualismo y nihilismo moderno y contemporáneo (existencialista),

---

Trad. Juan Eduardo Rivera. Véase el §6 «La tarea de una destrucción de la historia de la ontología», pp. 43-50]. Véase también, Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 26-32 (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000, pp. 44-49. Trad. Juan José García Norro).

26 Un resumen del Gnosticismo puede encontrarse en Jonas, H. (1967). «Gnosticism». En: *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3. New York: Mac Millan, p. 340.

27 Para comprender la importancia de Jonas en los estudios sobre el Gnosticismo, véase Alland, B. (ed.) (1978). *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Véase también el primer libro monográfico sobre la interpretación del Gnosticismo de Jonas, en Culianu, I. P. (1985). *Gnosticismo e pensiero moderno. Hans Jonas*. Roma: L'Erma di Bretschneider. Sobre el impacto de Jonas en los estudios contemporáneos sobre el Gnosticismo, véase Rudolph, K. (2008). «Hans Jonas and Research on Gnosticism from Contemporary Perspective». En: H. Tirosh-Samuelson & Ch. Wiese, (eds.). *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 91-106.

28 Jonas, H. (1934). *Gnosis und spätantiker Geist. Teil I. Die Mythologische Gnosis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Hans Jonas; (1954). *Gnosis und spätantiker Geist. Teil II / Erste Hälfte. Von der Mythologie zur mytischen Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [*La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000]. La versión abreviada y simplificada en inglés del libro en alemán en dos tomos es la siguiente: Jonas, H. (1958). *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press [*La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los inicios del cristianismo*. Madrid: Siruela, 2000. En adelante cito esta obra con la sigla RG].

cuya afinidad radica en la fractura entre el ser humano y la naturaleza, en otras palabras, en el profundo olvido del ser de la vida y la naturaleza en general. En efecto, ambos movimientos espirituales comparten la idea de que el ser humano es un extraño en el mundo de la vida, extrañamiento que se expresa en un radical dualismo de tipo cósmico, antropológico y ético.

La segunda etapa filosófica de Jonas se inicia con la publicación del ensayo *Gnosticism and Modern Nihilism*<sup>29</sup> (1952), en el cual desarrolla esa intuición a la que recién me referí y demuestra que el éxito de la lectura «existencialista» de la Gnosis permite una interpretación inversa, una lectura «gnóstica» del nihilismo moderno y existencialista, debido al parecido de familia que existe entre ambos. En ese ensayo, argumenta que, tanto el movimiento de la Gnosis de la antigüedad tardía como el nihilismo moderno y el existencialista, son dos respuestas análogas a dos épocas de crisis existencial. Ambos comparten una común *Zeitgeist* de la cual surge un dualismo complejo, que comprende una separación radical del ser humano con el mundo y, al mismo tiempo, una devaluación metafísica de la naturaleza psicofísica del ser humano y de la naturaleza en general que lleva a un sentimiento de soledad cósmica del espíritu y, consecuentemente, a un nihilismo ético.

La interpretación gnóstica del existencialismo conduce así a Jonas a establecer una primera y profunda crítica a su maestro Heidegger, incluyéndolo dentro de un nihilismo existencialista que deja al ser humano en medio de una «naturaleza indiferente», es decir carente de todo valor y sentido, sin una respuesta ética frente al sentido del sí mismo humano en ese mundo desvalorizado. Con todo, observa Jonas que hay una diferencia decisiva entre estos dos movimientos. El dualismo gnóstico es más coherente en su estructura porque ese mundo hostil en el que el ser humano es arrojado (concepto de origen gnóstico) encuentra al menos sentido en el trasfondo metafísico-teológico en el que se sitúa: la figura de un *Deus absconditus* y la de un Demiurgo creador del mundo. En el existencialismo, en cambio, la «condición teológico-metafísica del ser-arrojado» está completamente ausente, pues hay un ser arrojado al mundo sin alguien que lo arroje, lo que configura un dualismo secreto, post-metafísico, o sin metafísica. El ser humano, un ser interesado en su ser, un ser cuya diferencia ontológica es estar abierto al ser, resulta que es el producto de una naturaleza indiferente, carente de sentido. Esa ruptura con el ser total que no obedece a ninguna lógica metafísica, está en la base del nihilismo y de él surge el sentimiento humano de desarraigo con respecto al mundo, a la naturaleza y al sí mismo. La obsesión existencialista por una idea del ser humano desconectado del mundo natural, para Jonas no es más que la contracara del objetivismo fisicalista moderno que reduce al ser humano a un mero hecho. Así, la tarea filosófica que él se impone, al final de su primera etapa, es descubrir una tercera vía o la vía

---

29 Jonas, H. (1952). «Gnosticism and Modern Nihilism». En: *Social Research* 19, pp. 430-452. En el epílogo de *The Gnostic Religion* se reproduce este mismo ensayo. La versión en alemán se publica con el título «Gnosis, Existentialismus und Nihilismus» en su libro *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963. Reproducido luego en el capítulo 11 de *Das Prinzip Leben*, pp. 343-372 (Trad. esp. Cap. 11, «Gnosis, existencialismo y nihilismo», pp. 279-301).

media entre estos dos extremos<sup>30</sup>.

A partir de esta lectura, nuestro autor intuye que para pensar el fenómeno del nihilismo hay que situarlo en el horizonte de la pérdida de sentido del ser de la vida en el mundo natural del cual el ser humano también forma parte. Así, la hermenéutica histórica desplegada por Jonas, en esa primera etapa de su periplo intelectual, le permite intuir el olvido del ser como olvido de la vida, abriendo con esta cuestión las preocupaciones de su segunda etapa filosófica. El primer libro que publica Jonas, intentando dar respuesta a este fenómeno de la historia del ser y que da inicio a esta nueva etapa, fue *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen* (1963)<sup>31</sup>. En él incluye el citado ensayo histórico-crítico sobre el gnosticismo y el nihilismo, junto con una propuesta antropológica no dualista («*Homo pictor und die differentia des Menschen*», 1961) y los primeros esbozos de la idea de responsabilidad del ser humano por el mundo («*Immortality and the Modern Temper*», 1962). Estos tres ensayos luego formarán parte de los capítulos finales de *The Phenomenon of Life*, publicado en 1966.

Sin duda, el pensamiento filosófico jonasiano, ya desde los comienzos de esta primera etapa, hay que inscribirlo dentro de la tradición fenomenológica de Husserl y Heidegger, aunque esté más influido por este último que por el primero<sup>32</sup>. Si bien Jonas fue consciente de que Heidegger se esforzó por superar la filosofía trascendental de la conciencia de Husserl por medio de la ontología fundamental del *Dasein*, piensa que ambos siguen atrapados en un «secreto dualismo» que es necesario superar por una tercera vía: el pensar del ser de la vida. La premisa de la cual parte Jonas es que la vida, en su condición biológica-existencial, queda en Husserl reducida a la vida de la conciencia trascendental extramundana y, en el caso de Heidegger, a la vida fáctica que, si bien es intramundana, está fuertemente desencarnada, no pudiendo ninguna de las dos estructuras integrar la experiencia vivida con el mero o nudo vivir. La razón de este dualismo secreto radica, a juicio de Jonas, en que sus dos maestros aún son tributarios de los presupuestos de la metafísica dualista moderna, caracterizada por él como una «ontología de la muerte» o, en otros términos, por el olvido del ser de la vida en su integridad.

#### *b. Filosofía de la vida o una biología filosófica*

La segunda etapa del desarrollo intelectual de Jonas está centrada en el proyecto de una interpretación ontológica-existencial del fenómeno de la vida como vía media entre el

---

30 Cf. *RG*, 340 (357).

31 Jonas, H. (1963). *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*. Göttingen: Kleine Vandenhoeck-Reihe.

32 Vittorio Hösle argumenta sobre el especial lugar que ocupa Jonas en la filosofía alemana, debido al hecho de asimilar, por un lado, profundamente el pensamiento de Heidegger y, por otro, tomar distancia de él, y, desde ahí, recibir el influjo de Kant para su ética y de Hegel para su filosofía del organismo. Véase Hösle, V. (2008). «Hans Jonas's position in the History of German Philosophy». En: H. Tirosh-Samuelson, & Ch. Wiese. *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 19-37.

nihilismo existencialista y el objetivismo fisicalista en el que ve atrapado al pensamiento contemporáneo. Se trata de una ontología de la existencia del viviente en clave heideggeriana, formulada a partir de la categoría fundamental de libertad como *cuidado* (*Sorge*)<sup>33</sup>. Con este proyecto da inicio, como él mismo dice, a una filosofía propia y original, que piensa desde Heidegger pero con el fin de superar sus límites, y, a su vez, respetando y valorando, a diferencia de éste, el dato que las ciencias arrojan sobre el ser natural para comprender el ser<sup>34</sup>.

Merece la pena destacar que esta etapa tiene su arranque en medio de acontecimientos histórico-políticos que le dan un especial relieve biográfico y existencial. Con el ascenso de Hitler a la Cancillería en 1933, el filósofo se fuerza a emigrar, no sin antes prometer volver a su país como miembro de un ejército armado, lo cual se cumplió doce años más tarde. Entre tanto, después de una estancia corta en Inglaterra, emigra a Palestina, invitado por su amigo Gershom Scholem, con la intención de incorporarse a la vida académica y política, pero sin gran éxito. Al comenzar la II Guerra Mundial, lucha en el frente británico contra los nazis y en la primavera de 1945 toma parte de la liberación de Alemania, donde se entera de la muerte de su madre en Auschwitz. Así, en medio de la experiencia como soldado durante la II Guerra Mundial, es cuando comienza a gestar su biología filosófica, de la que fue testigo su mujer, Lore Jonas, por las cartas que él le enviaba desde el frente de batalla, entre las cuales estaban las, por él denominadas, *Lehrbegriffe* (cartas formativas). En el prólogo de las *Memorias*, su mujer hace referencia al período en que éstas se gestaron:

En su época militar, lejos de las bibliotecas, meditó por motivos evidentes –la mutilación y la muerte estaban cerca–, sobre la *vida* y de ahí surgió su interés por las Ciencias Naturales. Cumpliendo sus deseos, le envié al campo de batalla bibliografía fundamental sobre –Charles Darwin, Aldous Huxley, John Haldane y muchos otros–, todo lo que se podía conseguir entonces en Palestina. Los resultados de esta investigación se concentraron al principio en “cartas formativas” que enviaba desde el frente y que más tarde dieron lugar al libro *Organismo y libertad*, que en ediciones posteriores pasó a titularse *El principio de vida*<sup>35</sup>.

En las *Lehrbegriffe*, Jonas formula la esencia de su proyecto filosófico: la pregunta por el ser de la naturaleza desde el ente vida para comprender la naturaleza del ser. Esta in-

---

33 «Si hay que hablar de mi filosofía, ésta no empieza con la Gnosis, sino con mis desvelos para hacer una biología filosófica. Mi obra sobre la Gnosis, por el contrario, no fue más que mi etapa de oficialía: una aplicación de la filosofía de Heidegger, sobre todo de la analítica existencial con sus métodos interpretativos del ser-ahí, del *Dasein* humano, a una materia histórica concreta, en este caso la Gnosis tardoantigua» (*M*, 126).

34 En su autobiografía intelectual, Jonas destaca, después de referirse a los límites de Husserl y Heidegger para valorar ontológicamente la existencia biológica del ser humano, que «ninguno de nuestros profesores nos exhortó, a nosotros, alumnos de filosofía, a informarnos acerca de la posición de las ciencias naturales. En todo caso, si las tomaban en consideración no era por su materia, sino por su método, como tema de la teoría del conocimiento. Y la filosofía de la naturaleza ya hacía tiempo que había dejado de ser una disciplina filosófica respetable» (*Wpf*, 20 [*MPF*, 144]).

35 *M*, 10. Las “cartas formativas” se encuentran en el último capítulo de las *Memorias*, pp. 377-415.

vestigación, iniciada en los años de la guerra, se extiende hasta la mitad de los años sesenta cuando publica en los Estados Unidos *The Phenomenon of Life* (1966)<sup>36</sup>, texto en el que reúne un conjunto de ensayos escritos entre los años 1950 y 1965. Aunque en 1957, intentó publicar, sin éxito, un manuscrito en el que formulaba su filosofía de lo orgánico de modo más sistemático y unitario<sup>37</sup>.

Este libro pretende sentar las bases de una nueva ontología, aunque el autor no la desarrolla sistemáticamente. Tomó inspiración en la monumental ontología del proceso de A. N. Whitehead (*Process and Reality*, 1929), filósofo a quien Jonas califica de un genio comparable al de Heidegger. Asimismo, se puede ver la influencia de la filosofía de lo orgánico de Aristóteles y de Hegel<sup>38</sup>. Al respecto dice Jonas:

Topé con la Alfred North Whitehead, cuyo nombre no había oído ni una sola vez en siete años de estudios filosóficos en las universidades alemanas (ya sé que hoy en día han cambiado). Su poderoso tratado de ontología, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, (Whitehead, A. N. *Proceso y realidad*, Losada, Buenos Aires, 1956), desarrolla con una radicalidad sin parangón y con nuevos conceptos fundamentales (con conocimiento profundo de la física moderna), una doctrina del ser que intenta superar la “bifurcación del ser” (*bifurcation of being*), pensando todo ser, hasta sus elementos más simples, en categorías de lo orgánico, dotándolas con atributos de la interioridad. Este camino altamente especulativo (que recuerda en la historia de la filosofía a Leibniz y Spinoza) no pude seguirlo yo por diferentes razones. [...] Siguiendo mi intuición inicial (y más aristotélica), permanecí fiel al verdadero organismo biológico y su culminación en el ser humano<sup>39</sup>.

La tesis ontológica que Jonas postula en *The Phenomenon of Life* consiste sumariamente en que la esencia de la realidad se manifiesta de un modo más íntegro a través del fenómeno de la vida y no a través de la pura materia o de una conciencia trascendental desmundanizada. El objetivo de esta nueva ontología, cuyo punto de partida es el ente vida, es

36 Jonas, H. (1966). *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York, Harper & Row. Reediciones en inglés: New York, Dell, 1968 y University Chicago Press (Phoenix Books), 1982. La primera edición en alemán se publicó con un título más ajustado a su contenido, según su propio autor: *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973. En esta edición se eliminó el ensayo «Heidegger and Theology» y se agregó el ensayo «Bemerkungen zum Systembegriff und seiner Anwendung auf Lebendiges». La reedición alemana de 1994 lleva el título *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, publicado en la Insel Verlag, y en 1997 se reedita con el mismo título en edición de bolsillo en la Suhrkamp Insel Verlag. La elección de este último título obedece a una razón editorial, la de hacer un intertexto con su exitoso libro del año 1979 *Das Prinzip Verantwortung*, que, a su vez, es un intertexto con el título del libro de Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (1959). En adelante cito esta obra con la sigla PL y primero la pág. de la reedición alemana de 1997, luego la pág. de la trad. en español y, finalmente, la pág. de la primera edición en inglés de 1966.

37 Cf. M, 340. Este manuscrito se encuentra en los Archivos filosóficos de la Universidad de Constanza. Para conocer la historia de este archivo véase Uhlemann, B. (2001). «Le Nachlass de Hans Jonas aux Archives philosophiques de l'Université de Constance». En: *Études phénoménologiques*, (33-34), pp. 155-162.

38 Véase Höhle, 2007, p. 32-33.

39 WpF, 24-25 (MPF, 148).

salir de la tensión del dualismo metafísico y antropológico que ha caracterizado a la historia de la filosofía occidental<sup>40</sup>, tal como lo demostró el filósofo en su primera etapa con el estudio del gnosticismo.

En sus *Memorias* expresa dicha tesis, reconociendo que este libro constituye su primera obra filosófica original en la medida que prepara los rudimentos de una nueva ontología y el fundamento de la relación entre la conciencia, el deber y el ser:

Mi tesis era que la esencia de la realidad se expresa del modo más acabado en la existencia física del organismo, no en el átomo, no en la molécula, no en el cristal, tampoco en los planetas ni en los astros, etc., sino en el organismo vivo que es, sin duda, cuerpo pero que esconde en su seno algo que va más allá del mero ser mudo de la materia. Sólo si partimos de este punto es posible formular una teoría del ser. Tenía claro que a partir de ahí debía seguir investigando y rastrear las consecuencias. De ahí que el libro termine con un epílogo sobre por qué una filosofía de lo orgánico debe conducir forzosamente a una ética [...]<sup>41</sup>.

*The Phenomenon of Life* contiene dos grupos de ensayos: unos revisan críticamente la metafísica de Occidente, mediante una lectura hermenéutico fenomenológica (una «destrucción» de la historia del ser) desde la óptica del ente viviente, que muestra el inveterado dualismo occidental; otros exponen la parte constructiva de la filosofía de la vida que aborda tres líneas temáticas: a) una ontología del ser vivo que desarrolla los conceptos fundamentales del *modo de ser* del ente vida, cuya categoría principal es la libertad o, en otros términos, la trascendencia de la forma orgánica sobre la materia, elaborados a partir del sentido del fenómeno de la autonomía metabólica de la vida; b) un análisis de la animalidad desde la libertad de movimiento, percepción y deseo; c) una antropología filosófica centrada en la fenomenología de la corporalidad humana, en concreto la libertad de la capacidad eidética de la visión y del movimiento corporal que son los fundamentos encarnados de la experiencia de la verdad y el logos. Estos tres temas conforman la filosofía de lo orgánico de Jonas, es decir, su filosofía de la naturaleza «biológicamente orientada» que precede a su filosofía del ser humano y del espíritu, la cual cierra su filosofía de la vida como filosofía de la libertad. Este itinerario termina con un epílogo, titulado “Naturaleza y ética”, que anuncia el núcleo de la tarea filosófica que ocupará a Jonas hasta su muerte y que se materializará en *Das Prinzip Verantwortung* (1979). En este libro propone una fundamentación metafísica de una ética para la civilización tecnológica sobre la base de su ontología fenomenológica de la vida.

El ensayo medular de *The Phenomenon of Life*, titulado «¿Es Dios un matemático?»

---

40 En su autobiografía intelectual, Jonas expresa que: “[...] la parcialidad idealista de la tradición filosófica se me hizo completamente evidente. Su secreto dualismo, un legado milenario, me pareció contradicho (refutado) en el organismo, cuyas formas de ser compartimos con todos los seres vivos. Su comprensión ontológica cerraría la grieta que separaba la autocomprensión del alma del saber de la física. La meta de una filosofía de lo orgánico, o de una biología filosófica, apareció ante mis ojos convirtiéndose en mi programa de posguerra” (*WpF*, 21 [*MPF*, 145]).

41 *M*, 341.

(1951)<sup>42</sup>, fue escrito por Jonas en su primer año en Canadá, siendo primero becario en la McGill University y luego profesor en el Carleton College de Ottawa. Para su elaboración toma los materiales reunidos en las “Cartas formativas” enviadas a su mujer desde el frente de batalla. En este ensayo bosqueja el programa de su nueva ontología, en términos de una biología filosófica, cuyos fundamentos están en los rendimientos ontológicos del fenómeno del metabolismo como proceso de autoconstitución de lo mínimo vivo en una individualidad ontológica por sí y para sí. Para Jonas, la dinámica de la vida consiste en un proceso de autoorganización que hace emerger una forma o totalidad autónoma, aunque frágil y finita (el ser vivo es un «*ser-para-la-muerte*»), porque está constantemente entre el ser y el no-ser. Lo relevante es que tal dinámica del fenómeno orgánico implica categorías ontológicas propias que no son reducibles a las categorías de la materia física ni a las categorías idealistas del espíritu o razón, pues la vida representa una sorpresa ontológica en el devenir de la materia y prepara, a su vez, la posibilidad del surgimiento de la autoconciencia. En este sentido, esta nueva ontología es una tercera vía entre el ser como materia y el ser como conciencia, porque el ser vivo es “realmente” individuo ontológico y un sí mismo abierto intencionalmente a un mundo. En efecto, el ser del ente vivo no depende ni de un observador ni es el resultado de la mera suma de sus partes, ya que posee una identidad propia de carácter orgánica que emerge de su hacer intencional en un mundo, de tal modo que el vivir y la cognición están indisolublemente unidos. A su vez, al estar la vida abierta a mundo, es una libertad vulnerable y finita, ya que es libre de un entorno pero al mismo tiempo dependiente de él para ser. De tal modo que posee un sí mismo e interioridad que trasciende hacia un “mundo” (exterioridad) gracias a su propios fines internos (teleología intrínseca) que pone su ser libre en tanto que cuidado.

Desde el punto de vista metodológico, esta ontología de la vida está fundada en un supuesto epistémico clave para Jonas: la autoexperiencia de la vida en nosotros. Tal presupuesto epistemológico lo denomina un «antropomorfismo positivo y crítico». Esta experiencia de la alteridad sin distancia de la exterioridad e interioridad vivida en nuestro cuerpo es la que nos permite reconocer la vida en los organismos como entidades capaces también de interioridad y fines. De tal modo que la experiencia del cuerpo propio se transforma en condición de posibilidad de las descripciones fenomenológicas del ente vivo, el cual es interpretado mediante «sustracciones ontológicas» a partir de la existencia viviente humana. Con este enfoque, Jonas se aproxima a la «ontología privativa» de la vida desde el *Dasein* que propone Heidegger en *Ser y tiempo* (§10)<sup>43</sup>. Pero, al mismo tiempo, intenta corregir el antropocentrismo de su maestro, proponiendo que la existencia humana, el surgir de la conciencia reflexiva en el cuerpo humano, se debe comprender ontológicamente a partir de la existencia viviente como una entidad autoorganizada gracias una reflexividad corporal

---

42 Jonas, H. (1951). «Is God a Mathematician?». En: *Measure*, 2, pp. 404-426.

43 Véase de Heidegger *Ser y Tiempo*, §10. “Delimitación de la analítica del Dasein frente a la antropología, la psicología y la biología”.

(bio-lógica y luego neuro-lógica). Por ello puedo afirmar con R. Barbaras que el antropomorfismo epistemológico (fenomenológico) de Jonas tiene por fundamento un biocentrismo ontológico<sup>44</sup>. Con esta propuesta, nuestro filósofo viene a subvertir la tesis de la subjetividad de sus maestros Husserl y Heidegger, quienes ponen a la conciencia pura y al *Dasein*, respectivamente, como la estructura fundamental de apertura a una trascendencia. Jonas, en cambio, propone que la subjetividad es co-originaria con el fenómeno de la vida. En último término, esta lectura circular del texto de la vida (cuyo punto de partida es la circularidad fundamental de la reflexión entre el vivir y el vivenciar un mundo) conduce, finalmente, a Jonas a la comprensión del ente vida más allá del fisicalismo (o un biologicismo materialista) y del subjetivismo idealista, para interpretarlo como sujeto fenomenológico en la medida que en él tiene origen la intencionalidad en tanto que cuidado (*Sorge*).

Un año antes de publicar el ensayo al que recién me refería, Jonas prepara uno de sus temas centrales, el de la “finalidad intrínseca” en el ser vivo en el contexto de una rehabilitación de la teleología para la comprensión de la naturaleza, en el ensayo «Causalidad y percepción» (1950)<sup>45</sup>. En este ensayo reconoce la deuda intelectual con Whitehead, pues usa la distinción de éste entre la «causal efficacy» y «presentational immediacy» en la percepción para analizar las implicaciones que tiene en la filosofía moderna (Hume y Kant) la negación cognitiva de la experiencia del cuerpo propio a partir del problema de la causalidad eficiente y luego de la teleología, considerando ambos problemas como expresión del dogma moderno de la prohibición del antropomorfismo. Luego, en el ensayo «Materialism and the Theory of Organism» (1951)<sup>46</sup> –titulado en *The Phenomenon of Life*, «Philosophical Aspect of Darwinism»–, enfrenta las implicaciones materialistas y antiteleológicas del darwinismo que, a fin de cuentas, para él están superadas por la misma teoría, porque la continuidad evolutiva, desde lo mínimo vivo hasta el ser humano, muestra que los fenómenos de interioridad, intencionalidad y finalidad, característicos de nuestra especie, son coextensivos a toda la vida, aunque en distintos grados, de modo que no es suficiente una interpretación meramente mecanicista de la vida. En la misma línea de una filosofía de lo orgánico se encuentra el ensayo «Motility and Emotion: An Essay in Philosophical Biology» (1953)<sup>47</sup>, en el que despliega las categorías ontológicas de la existencia viviente (libertad indigente e individualidad ontológica o forma viva) para mostrar que el metabolismo de la vida animal, gracias a la libertad de percepción, movimiento y deseo (intencionalidad animal), es una complejificación de la bio-lógica del metabolismo de la vida vegetal debido al aumento de la distancia entre el organismo y el medio, mediante la neuro-lógica de percepción y movimiento.

44 Cf. Barbaras, R. (2003). «La phénoménologie de la vie chez Hans Jonas». En: R. Barbaras. *Vie et intencionnalité*. Paris: Vrin, 2003, pp. 49-50.

45 Jonas, H. (1950). «Causality and Perception». En: *The Journal of Philosophy*, 47, pp. 319-324.

46 Jonas, H. (1951) «Materialism and the Theory of Organism». En: *University of Toronto Quarterly*, 21, pp. 39-52.

47 Jonas, H. (1953). «Motility and Emotion: An Essay in Philosophical Biology». En: *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*, Vol. 7, Amsterdam-Louvain, North-Holland Publishing Company/Éditions E. Nauwelaerts, pp. 117-122.



A su vez, la idea de metabolismo como proceso de autoconstitución de un sistema vivo autónomo lo lleva a polemizar con las teorías de sistemas aplicadas a la biología. En Canadá conoce y traba amistad con von Bertalanffy, el padre de la teoría de sistemas, y discute con él los límites de la idea de “sistema abierto” para, una vez criticado este concepto, llegar a sostener que los procesos metabólicos de un sistema biológico autónomo (una totalidad orgánica) no son reducibles a una formalización matemática<sup>48</sup>. A partir de esta crítica, un par de años después, elabora un ensayo más general sobre la aplicabilidad del concepto de “sistema” a los organismos, titulado «Bemerkungen zum Systembegriff und seiner Anwendung auf Lebendiges» (1957)<sup>49</sup>. Unos años antes, en el ensayo «A Critique of Cybernetics» (1953)<sup>50</sup>, se confronta a otra teoría de sistemas, la teoría cibernética de Norbert Wiener, la cual intenta reducir en términos mecanicista el concepto de teleología interna (ontológica), propio de los comportamientos de los organismos, formalizándolo en el concepto meramente descriptivo de “teleonomía” (cuasi-teleología) que explica la finalidad orgánica como *input* y *output* de información y mecanismos de autorregulación (*self-regulation*) por retroalimentación (*feedback*)<sup>51</sup>.

Jonas fue un filósofo que dejó escasa evidencia en sus textos de las fuentes con las cuales trabajaba, de hecho se le reprochaba lo poco que citaba<sup>52</sup>. A lo más hace referencia a autores clásicos de la filosofía, a los maestros con los que se formó (Husserl y Heidegger) o a filósofos contemporáneos que reconoció como decisivos para su pensamiento (Whitehead). Pese a ello, es posible reconocer ciertas influencias que quedan reflejadas en sus escritos de homenaje o por referencias directas en sus *Memorias*. En relación con esta segunda etapa, es posible ver la influencia de la psicología fenomenológica de Kurt Goldstein y de Erwin Strauss tanto en su ontología de la vida como en su antropología fenomenológica. A Goldstein le dedicó un artículo de homenaje en el que destaca de su filosofía del organismo (*Aufbau des Organismus*, 1934<sup>53</sup>) la concepción holística del ser vivo en su relación con el medio, como asimismo, la idea de “totalidad (*wholeness*) orgánica” y su particular interpretación de la teleología intrínseca (kantiana)<sup>54</sup>. En la elaboración de su antropología, toma

48 Jonas, H. (1951). «Comment on von Bertalanffy's General System Theory». En: *Human Biology*, 23, pp. 328-335.

49 Jonas, H. (1957). «Bemerkungen zum Systembegriff und seiner Anwendung auf Lebendiges». En: *Studium Generale*, 10, pp. 88-94.

50 Jonas, H. (1953). «A Critique of Cybernetics». En: *Social Research*, 20, pp. 172-192.

51 Cf. Rosenbluth, V. A., Wiener, N. & Bigelow, J. (1943). «Behavior, Purpuse and Teleology». En: *Philosophy of Science*, 10 (1), pp. 18-24.

52 En el prólogo de las *Memorias*, su mujer recuerda que su marido «poseía, me atrevería casi a afirmar, una ingenuidad que le permitía mirar las cosas de nuevo, como si nadie las hubiera contemplado antes. Eso le valió en ocasiones el reproche de que no citara lo suficiente. Entonces él respondía con una frase de su amigo Gershom Scholem: «Pensar por uno mismo engorda» (*M*, 9).

53 Goldstein, K. (1934). *Aufbau des Organismus*. The Hague: Martinus Nijhoff [*The Organism. A Holistic Approach to Biology from Pathological Data in Man*. New York: Zone Book, 1995].

54 Cf. Jonas, H. (1959). «Kurt Goldstein and Philosophy». En: *American Journal of Psychoanalysis*, Vol. XIX, N° 2, pp. 161-164 [reeditado para la muerte Goldstein con el título «In Memoriam: Kurt Goldstein, 1878-1965». En: *Social Research*, 32:4, 1965, pp. 351-356].

de Strauss los estudios sobre la estructura percepción-movimiento del cuerpo humano en la constitución del espacio<sup>55</sup>.

Por otra parte, no se puede olvidar la influencia intelectual que ejercieron sobre él sus colegas del *New School for Social Research* donde comenzó a trabajar desde 1955 hasta su jubilación en 1976. Ahí la fenomenología ocupaba un lugar prominente con figuras como Alfred Schutz<sup>56</sup> y su sucesor en la cátedra, Aron Gurwitsch<sup>57</sup>. Con este último, Jonas mantuvo una estrecha colaboración y compartió el interés por la teoría del organismo de Goldstein<sup>58</sup>. Junto a filósofos de la altura de Leo Strauss, en esa época también formó parte del *New School* su amiga de los tiempos de Marburgo, Hannah Arendt, con quien mantuvo amistad toda su vida<sup>59</sup>. De ella, Jonas asimila tanto las categorías básicas de la *vita activa* (labor, trabajo y acción) que influyen en su antropología centrada en el concepto de *homo pictor*, como la idea de natalidad (la novedad de la acción en el mundo) y la imprevisibilidad de los asuntos humanos en el mundo que Jonas relacionará con el concepto de responsabilidad por el futuro, categorías éstas que Arendt desarrolla en su *opus magnum* *The Human Condition* (1958)<sup>60</sup>. La primera vez que Jonas trabaja el concepto de responsabilidad es en el último ensayo *The Phenomenon of Life*, «Inmortality and the Modern Temper»<sup>61</sup>, que es fruto de una conferencia que fue dedicada a Hannah Arendt, precisamente, por la referencia implícita a su teoría de la acción. En este ensayo, Jonas postula, en un tono antiheideggeriano, que es en el instante de la decisión por la acción responsable donde se juega un posible sentido de la inmortalidad del ser humano pese a su temporalidad o historicidad esencial. En estas ideas está el germen de su teoría de la responsabilidad y que expresa con las siguientes tesis: primero, la responsabilidad en tanto que cuidado por lo vulnerable (la vida) es correlato de nuestra temporalidad; segundo, ésta responde frente a una acción colectiva y pública; tercero, es objetiva, puesto que se tiene ante el mundo de la vida amenazado por nuestra tecnología.

---

55 Véase Strauss, E. (1960). «Die aufrechte Haltung». En: E. Strauss. *Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften*, Berlin-Göttingen-Heidelberg; cf. de la misma obra el ensayo: «Die Formen des Räumlichen. Ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung». Curiosamente Jonas no menciona la más importante y revolucionaria obra de este autor en la filosofía de la biología: *Vom Sinn der Sinne* (1934).

56 Cf. Jonas, H. (1959). «In Memoriam: Alfred Schutz, 1899-1959». En: *Social Research*, 26, pp. 417-424.

57 Cf. Jonas, H. (1973). «Aron Gurwitsch». En: *Social Research*, 40, pp. 567-569.

58 Véase el homenaje de Gurwitsch a su maestro Goldstein en Gurwitsch, A. (1949). «Gelb-Goldstein's Concept of "Concrete" and "Categorical" Attitude and the Phenomenology of Ideation». En: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 10, No. 2, pp. 172-196. Véase también el libro en homenaje a Gurwitsch, en Embree, L. (ed.). (1972). *Life-world and Consciousness: Essay for Aron Gurwitsch*. Evanston: Northwestern University Press.

59 Véase el homenaje fúnebre que dedica a su amiga en Jonas, H. (1976). «Hannah Arendt, 1906-1975». En: *Social Research*, 43, pp. 3-5.

60 Cf. Jonas, Hans. (1977). «Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work». En: *Social Research*, 44, pp. 24-43. Véase para la proximidad entre el pensamiento de Jonas y Arendt, Courtine-Denamy, S. (1996). «Hans Jonas – Hannah Arendt. Histoire d'une complémentarité», pp. 7-74, en el prefacio de la obra de Hans Jonas. *Entre le néant et l'éternité*, Paris, Belin, 1996.

61 Jonas, H. (1962). «Inmortality and the Modern Temper» (The Ingresoll Lecture, 1961). En: *Harvard Theological Review* 55, 1962, pp. 1-20.

El paso a la etapa siguiente ya se encuentra esbozado como embrión de un nuevo programa en el Epílogo de *The Phenomenon of Life*, titulado «Naturaleza y ética». En él afirma que si la filosofía de la vida, tal como se entiende en esa obra, comprende la filosofía del organismo y la filosofía del espíritu, y si ésta, a su vez, incluye a la ética, entonces, «a través de la continuidad del espíritu con el organismo y del organismo con la naturaleza, la ética se convierte en una parte de la filosofía de la naturaleza»<sup>62</sup>. En este orden de ideas, Jonas expresa respecto de su fenomenología del viviente, lo siguiente: «por mucho que la investigación ontológica nos haya obligado a adentrarnos, más allá del ser humano, en la teoría del ser y de la vida, en realidad no nos ha alejado de la ética, sino que estaba buscando su fundamentación posible»<sup>63</sup>.

*c. La ética de la responsabilidad ante la vulnerabilidad de la vida*

En la tercera etapa de su camino filosófico, Jonas desarrolla esa fundamentación posible de la ética en el ser de la naturaleza, particularmente sobre la base de la ontología de la vida que comenzó a trabajar en la etapa anterior. Con la búsqueda de tal fundamentación, tenía en mente superar, lo que él considera el doble dogma del dualismo moderno que, por un lado, prohíbe fundamentar la obligación moral en algo externo al ser humano, bajo el riesgo de caer en la falacia naturalista denunciada por Hume, esto es, la imposibilidad de transitar del ser al deber ser, y, por otro, el dogma de que no existen verdades metafísicas, sólo verdades de hecho. Con este doble objetivo, este autor se aventuró en un inusual y extemporáneo camino de fundamentación de la ética: derivar de la doctrina del ser (una metafísica de la naturaleza) una doctrina de los valores y de las obligaciones. Esta tarea quedó plasmada en la obra que le hizo famoso a nivel internacional: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, publicada en 1979. Si bien Jonas reconoce el enorme impacto que tuvo este texto en el público general, admite que no fue por su fundamentación filosófica, sino más bien por el sentimiento, generalizado en la época, de la importancia de la crisis socio-ecológica planetaria debido a los efectos nocivos de la tecnología en la vida humana y no humana<sup>64</sup>.

El giro de Jonas, desde una filosofía teórica hacia una filosofía práctica, comienza a gestarse a fines de la década de 1960 con la reflexión sobre las consecuencias éticas de las aplicaciones tecnológicas en el ámbito médico, en especial, la ingeniería genética y las técnicas de reproducción humana asistida, como asimismo, sobre los conflictos éticos que surgen en la experimentación biomédica con seres humanos. Pasa así, desde sus reflexiones ontológicas generales orientadas por el ser de la vida, hacia la filosofía práctica, a la búsqueda de una respuesta ética del ser humano –concebido como el *Dasein* viviente que es esencialmente *Dasollen*– frente al poder que tiene ante la esencial vulnerabilidad de la vida.

62 PL, 401 (325) [282].

63 PL, 403 (327) [284].

64 Cf. M, 352.

Estas reflexiones sobre ética médica ubicaron a Jonas, a principios de la década de 1970, como uno de los pioneros de una nueva disciplina de la ética aplicada: la bioética, llegando a ser uno de los *founding fellows* del primer centro de investigación en esta disciplina: el *Hasting Center*<sup>65</sup>.

Los ensayos dedicados a estas materias bioéticas fueron reunidos, primero, en *Philosophical Essay. From Ancient Creed to Technological Man* (1974)<sup>66</sup> y, luego, en *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985)<sup>67</sup>. En este último libro, Jonas incluyó artículos sobre filosofía de la técnica que profundizan las reflexiones que hizo en el primer capítulo de *Das Prinzip Verantwortung*: «El carácter modificado de la acción humana»<sup>68</sup>. En estos temas, es posible ver en Jonas la influencia del pensamiento sobre la técnica y la antropología filosófica de su amigo Günther Anders, en parte desarrollada en *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956)<sup>69</sup>, aunque nunca nuestro filósofo le tributa un reconocimiento explícito a él<sup>70</sup>. Cabe aventurar, también, debido a la estrecha comunicación por cartas que existía entre ambos filósofos (conservadas en el *Nachlass* jonasiano), la influencia de la reflexión antropológica

- 
- 65 Cf. Jonas, Hans. (1969). «Philosophical Reflections in Experiments with Human Subjects». En: *Daedalus*, 98, pp. 219-247; «Against the Stream: Comments on the Definition and Redefinition of Death». En: *Philosophical Essay. From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1974, pp. 132-149 [versión en alemán: «Philosophische Betrachtungen über Versuche an menschlichen Subjekten». En: W. Doerr y otros (eds.). *Recht und Ethik in der Medizin*. Berlin: Springer, 1982; reeditado con el título «Im Dienste des medizinischen Fortschritts: Über Versuche an menschlichen Subjekten» en *TME*, 109-144 (77-98)]; «Biological Engineering – A Preview». En: *Philosophical Essay. From Ancient Creed to Technological Man*, pp. 141-167 [versión en alemán: «Läßt uns einen Menschen klonieren. Betrachtungen zur Aussicht genetischer Versuche mit uns selbst». En: Scheidewege, 1982, 12/3-4; reeditado con el título levemente modificado en *TME*, 162-203 (109-134)]; «Freedom of Scientific Inquiry and the Public Interest». En: *The Hasting Center Report* 6/4, 1976, pp. 15-17 [versión en alemán: «Freiheit der Forschung und öffentliches Wohl». En: Scheidewege, 11/12, 1981; reeditado con el mismo título en *TME*, 90-108 (65-75)].
- 66 Jonas, H. (1974). *Philosophical Essay. From Ancient Creed to Technological Man*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall. En adelante cito esta obra con la sigla *PhE*.
- 67 Jonas, H. (1985). *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main: Insel Verlag [*Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de Responsabilidad*. Barcelona: Paidós, 1995]. En adelante cito esta obra con la sigla *TME*, primero con la pág. de la edición en alemán y luego la pág. de la edición en castellano.
- 68 Cf. Jonas, H. (1976). «Toward a Philosophy of Technology». En: *The Hasting Center Report* 6/4, pp. 34-43 [versión en alemán: «Philosophisches zur modernen Technik», en Reinhard Löw(Hrsg.). *Fortschritt ohne Maß? Ortbestimmung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation*. München: R. Piper, 1981; reeditado con el título «Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist» en *TME*, 15-41 (15-31)]; «Technology as a Subject for Ethics». En: *Social Research* 49/4, 1982, pp. 891-898 [versión en alemán: «Technik, Ethik und biogenetische Kunst. Betrachtungen zur neuen Schöpferrolle des Menschen» (I), *Die Pharmazeutische Industrie*, 46/47, 1984; reeditado con el título «Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist» en *TME*, 42-52 (33-39)]
- 69 Anders, G. (1956). *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Beck Verlag [*La obsolescencia del hombre*. Madrid: Pre-Textos, 2011].
- 70 Para ver las diferencias y afinidades entre los dos pensadores respecto de las consecuencias éticas de la tecnología planetaria, véase Liessmann, K. P. (2007). «Despair and Responsibility: Affinities and Differences in the Thought of Hans Jonas and Günther Anders». En: H. Tirosh-Samuelson & Ch. Wiese. *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 131-148.

de Anders llevada a cabo durante la década de 1930 en París. Anders traza la diferencia entre el hombre y el animal mediante una antropología negativa, poniendo en el centro de ésta la categoría de libertad (una libertad extraña al mundo o sin atadura material) y las categorías de experiencia y contingencia. Como dice Anders, la diferencia antropológica consiste en que «el *a posteriori* es el carácter *a priori* del hombre»<sup>71</sup>. Esta antropología negativa es el contrapunto perfecto de la antropología positiva que elabora Jonas en *The Phenomenon of Life* con el concepto de libertad en la necesidad o dependencia de un mundo («libertad indigente») como una categoría común a toda existencia viviente. Tampoco debió ser ajena a Jonas, en la gestación de su segunda etapa filosófica, la fuerte crítica que Anders dirige contra Heidegger y de paso a Husserl en su ensayo «On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy» (1948)<sup>72</sup>, en el cual argumenta que el concepto de *Dasein* torna irrelevante la distinción natural-sobrenatural, en la medida que éste no se entiende como parte de la naturaleza ni de la vida –por ejemplo, el hecho de tener hambre, dice Anders, no tiene cabida en el concepto de *Sorge*<sup>73</sup>– ni tampoco del “más allá”, ni siquiera en la forma del “deber-ser” o del “mundo de los valores”. A fin de cuentas, el *Dasein* es un sí mismo aislado del mundo, en palabras de Anders: «un *self-made man* acósmico». Muchos de los argumentos de este ensayo se pueden rastrear en la crítica jonasiana al nihilismo heideggeriano y su concepción de la temporalidad, que expone tanto en «Gnosticism and Modern Nihilism» (1952) como en «Immortality and the Modern Temper» (1962). Existe muy poca literatura que explore esta conexión entre el pensamiento de Anders y de Jonas.

Por otra parte, las consideraciones éticas sobre el medio ambiente en *El principio de responsabilidad*, motivadas por el impacto del sistema tecno-industrial a nivel planetario, instalan a Jonas como pionero de otra ética aplicada que nace en el mundo anglosajón a principios de la década de 1970 con el nombre de *Environmental Ethics*. Al mismo tiempo,

71 Anders, entre 1934 y 1937, publicó con su nombre de pila, Günther Stern, dos ensayos de antropología en la prestigiosa revista francesa *Recherches Philosophiques*, en un intento de desarrollar una antropología sistemática (otros artículos sobre esta temática se encuentran en su *Nachlass*), y que llegaron a tener una influencia en el existencialismo francés. Los ensayos son: «Une interprétation de l'*a posteriori*», (1934-1935), vol. IV, pp. 65-80 y «Pathologie de la Liberté. Essai sur la non-identification», (1936-1937), vol. VI. Ver la traducción a la español de estos dos ensayos en Anders, G. (2014). *Acerca de la libertad*. Madrid: Pre-textos.

72 Anders, G. (1948). «On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy». En: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 8, N°. 3, pp. 337-371. Este ensayo está traducido al español en Anders, G. (2008). «Heidegger, esteta de la inacción». En: G. Anders et al. *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, pp. 65-111.

73 Jonas, en su autobiografía, al respecto expresa que: «Sabías de la *Sorge* del *Dasein*, en un sentido espiritual, pero nada acerca del primer fundamento físico de esta necesidad de preocupación: nuestra corporalidad, a través de la cual somos una parte más de la naturaleza, entretejidos pobre y vulnerablemente en el entorno natural; a través del metabolismo, la condición de todo lo demás. El ser humano debe comer. Este decreto natural del cuerpo tan cardinal como aquél, sobreentendido en éste, de la mortalidad. Pero en *Ser y tiempo* el cuerpo se omitía y la naturaleza se relegaba como lo meramente existente. También la fenomenología, en el sentido de Husserl, si bien podía ocuparse de la aparición en la conciencia de la corporalidad propia, incluso explicar el sentimiento del hambre, cuando se trataba de su sentido objetivo, esto es, que el animal humano necesita alimento, y tanto o cuanto de él (lo que los marxistas sí te recordaban), éste quedaba fuera de la inspección del sujeto» (*WpF*, 19-20 [*MPF*, 144]).

en la medida que su ética de la responsabilidad está pensada como una ética para el futuro que busca fundamentar el deber ético no recíproco para con la esencia y existencia de la humanidad futura, abre un nuevo campo de la moralidad: la ética de las generaciones futuras<sup>74</sup>. Lo característico de Jonas es su enfoque no antropocéntrico de la ética para con los seres humanos futuros, ya que propone un deber para con una vida humana auténtica en la Tierra en estricta correlación con el deber de cuidado de la biósfera en virtud de su valor intrínseco.

Estas son las grandes líneas que aborda la obra capital de esta tercera y última etapa del periplo filosófico de Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, en la que se hace cargo de estas nuevas dimensiones de la moralidad (la vulnerabilidad de la biósfera, el riesgo de alterar la naturaleza genética del ser humano y el cuidado de las generaciones futuras) como consecuencia de la acción tecnológica. Pero, sin duda, resulta ser la fundamentación de esta ética lo que hace particular a esta obra en la filosofía contemporánea, puesto que apela al “llamado” que el valor y el bien inherente de la vida hace a la responsabilidad del ser humano. La responsabilidad es definida por Jonas como el cuidado (*Sorge*) por la vulnerabilidad del mundo de la vida. En último término, se trata de una fundamentación ontológica pues está basada en una metafísica de la naturaleza cuyo centro de gravedad es el ser viviente.

Este tipo de fundamentación, según Jonas, reenvía a la pregunta metafísica por autonomía y que Leibniz formula en estos términos: «¿Por qué en general es el ente y no más bien la nada?». No obstante, a su juicio, si no se quiere caer en el estéril fundamento onto-teo-lógico, esto es, en el de una primera causa, se debe reformular la pregunta metafísica en términos de una norma justificadora: «¿Por qué *debe* ser algo con preferencia a la nada?». El hecho de que en la naturaleza existan fines por sí mismos (seres vivos) expresa que la mera posibilidad de atribuir valor a lo que es determina que el ser es superior al no ser. Así, para este autor, el que la naturaleza sea teleológica, que existan seres que persigan sus fines, y tales seres son los entes vivos, es un valor-en-sí y un bien-en-sí que es mejor que exista a que no exista. Es un valor-en-sí en la medida en que toda «vida dice sí» a su propia vida en confrontación con la muerte, con el «no ser», lo que revela que tiene fines propios y, por tanto, valor intrínseco, y que el ser humano puede reconocer como un bien-en-sí porque es la única existencia viviente (*Dasein*) con capacidad de una existencia moral o responsable (*Dasollen*). La apuesta de Jonas es que la ética puede fundarse en el ser sin caer en la falacia naturalista, ya que en el ser estaría presente un deber-ser. En efecto, en una interpretación del ser dotado intrínsecamente de fines y valores no puede haber tal falacia.

La responsabilidad, para nuestro autor, es el complemento de la constitución ontológica de nuestra temporalidad, una correlación que tiene un evidente aire heideggeriano. En el *ser* responsable del viviente humano (*Dasein*), en virtud de su capacidad o poder-hacer, radica el fundamento ontológico de un *deber ser* (libertad ética). En este sentido, la respon-

---

74 Para el tema de la ética de las generaciones futuras, véase Birnbacher, D. (1988). *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart: Reclam. Véase también, Pontara G. (1995). *Etica i generazioni future*, Roma: Laterza.

sabilidad (*Verantwortung*) como cuidado (*Sorge*) por la vulnerabilidad de la vida, es para Jonas la categoría ética correlativa al poder-hacer (*Macht*) que despliega la acción tecnológica del ser humano. La esencia del *Dasein* es entonces ser un *Dasollen*. Ahora bien, esa libertad ética hunde sus raíces finalmente en el «poder» de autonomía de la vida (libertad orgánica) del que es tributario el ser humano. La libertad orgánica del viviente consiste en el deber ser o *tener que* (necesidad) cuidar de sí para afirmarse temporalmente en el ser frente al no ser, en otras palabras, es la libertad de decir sí a la vida frente a la nada. Así pues, el deber ser del ser humano es la responsabilidad en tanto que cuidado del ser valioso de la vida en nuestro planeta; en otros términos, es la respuesta ética al llamado de la vulnerabilidad del ser de la vida planetaria, tanto humana como extrahumana.

Inmediatamente después de la publicación de *Das Prinzip Verantwortung*, Jonas publica un texto que formaba parte de la argumentación de este libro, pero que, por su excesiva extensión, tuvo que dejar fuera: *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung* (1981)<sup>75</sup>. En él se ocupa del problema psico-físico como condición de posibilidad para plantear la ética. En los siguientes años, se dedicó a desarrollar la parte aplicada de su teoría de la responsabilidad a través de un conjunto de ensayos que agrupó en el libro *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985). En él incorporó algunos ensayos sobre ética médica anteriores a la década de 1970. Además, en 1984 publica la versión en inglés de *Das Prinzip Verantwortung*, por él mismo traducida, con el título *The Imperative of Responsibility: in Search of an Ethics for the Technological Age*<sup>76</sup>.

La última obra publicada en vida por el filósofo, un año antes de su muerte, fue *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (1992)<sup>77</sup>. En ella se muestra el arco completo de la reflexión filosófica de Jonas a lo largo de su vida y que hemos venido trazando en este itinerario filosófico. Este libro comienza con las investigaciones filosóficas sobre el ser de la vida («Evolución y libertad»<sup>78</sup>) y la esencia humana a partir de su animalidad («Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano»<sup>79</sup> y «La carga y la bendición de la mortalidad»<sup>80</sup>), para luego plantear el paso a una fundamentación ontológica

75 Jonas, H. (1981). *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [Poder o impotencia de la subjetividad. Barcelona: Paidós, 2005]. En adelante cito esta obra con la sigla MOS, primero con la pág. de la edición en alemán y luego la pág. de la edición en castellano.

76 Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago/London, University of Chicago Press. Trad. H. Jonas con la colaboración de D. Herr.

77 Jonas, H. (1992). *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag. [Pensar sobre Dios y otros ensayos, Madrid, Herder, 1998. Trad. Ángela Ackermann]. En adelante cito esta obra con la sigla PhU, indicando sólo la pág. de la edición en castellano.

78 Jonas, H. (1983-4). «Evolution und Freiheit». En: *Scheidewege*, 13, pp. 85-102 [Reedición bajo el mismo título en PhU, pp. 15-37].

79 Jonas, H. (1985-6). «Werkzeug, Bild und Grab: Vom Transanimalischen im Menschen». En: *Scheidewege*, 15, pp.47-58. Reedición bajo el mismo título en PhU, pp. 39-57.

80 Jonas, H. (1991). «Last und Segen der Sterblichkeit». En: *Scheidewege*, 21, pp. 26-40 [Reedición bajo el mismo título en PhU, pp. 89-107].

de la ética («La fundamentación ontológica de una ética de cara al futuro»<sup>81</sup>), hasta llegar a las meditaciones metafísicas sobre Dios y el cosmos («El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía»<sup>82</sup> y «Materia, espíritu y Creación. Conclusiones cosmológicas y conjeturas cosmogónicas»<sup>83</sup>), en las que sostiene ya no sólo una teleología de la vida, como en *The Phenomenon of Life*, o una teleología de la naturaleza, como en *El principio de la responsabilidad*, sino una teleología cosmológica.

Este amplio arco de la reflexión jonasiana nos muestra la complejidad y profundidad de este pensador<sup>84</sup>. Un pensar el suyo que no sólo profundizó en las raíces de la metafísica histórica y en el origen del dualismo que marcará el destino del ser de Occidente hasta el nihilismo contemporáneo, sino que, además, fue capaz de extraer una nueva mirada del ser desde el ente vida cuya libertad originaria abrió el camino que llega al ente humano como viviente capaz de responder al llamado que hace el valor de la vida en el mundo. Por último, la inquieta alma religiosa del pensador no titubeó en especular que en ese destino del ser está un Dios que se retira una vez creado el mundo y lo deja operar sin inmiscuirse en su libertad evolutiva, siendo el ser humano el único llamado a responder por su intervención en él y de ese modo salvar la imagen divina.

Con este itinerario filosófico he querido destacar, desde un inicio, la correspondencia mutua entre las tres fases del pensar de Jonas: la fenomenología de la vida, la teoría del valor y la ética ontológica. Como expuse en la introducción, en esta investigación argumentaré a favor de una interdependencia entre estas tres fases, cada una de ellas representada por los conceptos operativos que formulo para leer a Jonas: *bíos*, *télos* y *éthos*. En mi interpretación, estos tres conceptos mantienen una «intencionalidad latente» pues se van desplegando en relaciones de co-dependencia a lo largo de la vida reflexiva de este autor, permitiendo articular estas tres etapas filosóficas. 1. *Bíos*: la apertura de la pregunta por el ser desde el ente vida, en virtud del olvido del ser de la vida, desde el dualismo gnóstico y judeo-cristiano hasta el dualismo y nihilismo moderno y contemporáneo. 2. *Télos*: la intencionalidad y finalidad en lo orgánico y el valor intrínseco de la vida por su afirmación (cuidado) en el ser en virtud de sus propios fines internos. 3. *Éthos*: el valor y el bien de la vida como fundamento ontológico de una ética de la responsabilidad.

En este sentido, *bíos*, *télos* y *éthos*, lejos de constituirse en conceptos tematizados por el propio Jonas con contornos bien definidos, son hitos de referencia que atraviesan la obra filosófica de este autor, problematizándola, puesto que nos permiten evaluar los rendimien-

---

81 Jonas, H. (1986). «Das Prinzip Verantwortung - Zur Grundlegung einer Zukunftsethik». En: Th. Meyer & S. Miller (dirs.). *Zukunftsethik und Industriegesellschaft*. München: J. Schweitzer Verlag, pp. 3-14 [Reedición bajo otro título en *PhU*, pp. 135-154].

82 Jonas, H. (1987). *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch 1516, Suhrkamp Verlag [Reedición bajo el mismo título en *PhU*, pp. 195-212].

83 Jonas, Hans. (1988). *Geist und Schöpfung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [Reedición bajo otro título en *PhU*, pp. 213-258].

84 Acerca de la repercusión de la obra de Jonas, véase Shütze, Ch. (1995). «The Political and Intellectual Influence of Hans Jonas». En: *Hastings Center Report*, 25, N° 7, pp. 40-44.



tos de la nueva ontología que esboza desde el ente vida para fundamentar una ética en que el ser y el valor se vinculan recíprocamente<sup>85</sup>. Así, la pregunta por el ser desde el ente vida es el inicio de una ontología fundamental que le permite al pensador alemán plantear de otro modo la filosofía de la naturaleza, la antropología y la ética, y las relaciones recíprocas que ellas mantienen.

## §2. El fenómeno de la vida: la crítica de Jonas al «impensado» de Husserl y Heidegger

A continuación me ocupo de la crítica que emprende Jonas contra sus maestros, Husserl y Heidegger, ya que es a partir de ésta que han de rastrearse los límites y alcances de su filosofía de la vida. En buena medida este proyecto filosófico nace del «impensado»<sup>86</sup> del fenómeno de la vida en la obra de sus maestros. Para Jonas la fenomenología husserliana y heideggeriana, al no pensar radicalmente la vida en su integridad, deviene finalmente tributaria de una «ontología de la muerte». Con este concepto, Jonas caracteriza al dualismo y postdualismo de la filosofía moderna que, a su juicio, aún pervive en la fenomenología de sus maestros. Esto en virtud de que la unidad de la existencia viviente que intentan describir estas fenomenologías se ve comprometida al reducir la vida orgánica a un mero dato de la conciencia, en el caso de Husserl, o a una «mero vivir» («*Nur-noch-leben*») o *nuda vida* separada radicalmente de la existencia humana (*Dasein*), en el caso de Heidegger.

Para llevar a buen término la crítica de Jonas tomo por referencia uno de los pocos textos en los que él hace un análisis explícito de la filosofía de sus maestros y que es resultado de una conferencia dictada pocos años antes de morir («*Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende Jahrhunderts*»<sup>87</sup>), que contiene una mirada retrospectiva, desde una camino

85 En una entrevista en el *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (Cuaderno I, 1993), le preguntaron a Jonas sobre las conexiones entre sus distintas etapas y contestó: «hay al respecto ciertas hipótesis que proceden más bien de otros que de mí mismo (interpretaciones que quieren ver en esto una relación). Por lo que a mí respecta, la única conexión sería que abandoné una cosa —la dedicación a la obra gnóstica y al campo histórico-religioso en general— y me dediqué a los problemas permanentes de la filosofía, a la posición del hombre en el ser y a la interpretación de la relación entre la naturaleza, la vida y el espíritu» (MPF, 51-52).

86 Tomo este concepto de Merleau-Ponty, quien lo recoge, a su vez, de Heidegger. En el ensayo dedicado en homenaje a la obra de Husserl, «El filósofo y su sombra», Merleau-Ponty cita y comenta el siguiente pasaje de Heidegger: «“Cuando se trata de pensar”, escribe poco más o menos Heidegger, “la obra llevada a cabo —que no coincide en absoluto con la extensión ni el número de escritos—, es tanto más grande cuanto más rico es, en esta obra, lo impensado, es decir, lo que, a través de esta obra y sólo a través de ella, llega hasta nosotros como algo jamás pensado todavía”. [...] Pensar no es poseer objetos de pensamiento, es circunscribir mediante ellos un dominio para pensar, que por lo tanto no pensamos todavía. [...] La obra y el pensamiento de un autor están hechos de ciertas articulaciones entre las cosas dichas, desde el punto de vista de los cuales no existe el dilema de la interpretación objetiva o arbitraria, puesto que no son objetos de pensamiento, porque los destruiríamos, como destruimos la sombra y el reflejo, al someterlos a la observación analítica o el pensamiento aislante, y no podemos serles fieles más que pensándolos de nuevo» (S, 260-261 [196]).

87 Esta conferencia fue leída en Múnich, el 25 de mayo de 1992, como parte de la serie de conferencias «The End of the Century», y publicada en alemán en 1993 con el título *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts* (Frankfurt am Main, Suhrkamp) y reeditada de modo abreviado

filosófico ya hecho, y que se proyecta a las tareas filosóficas del futuro, dejando también en evidencia, como más adelante argumentaré, un propio «impensado» de la filosofía de Jonas. Lo que en este texto se desliza en el fondo es este «impensado» por parte de la tradición fenomenológica, al que recién me referí, y que Jonas recibe como una herencia, un dominio para pensar, y que asume con sus deficiencias y potencialidades. El reparo fundamental de Jonas a sus dos maestros radica en que la vida en sentido biológico-existencial, esto es, en tanto que ser viviente en su vivir (*leben*) y ser que experimenta una vida (*erleben*), queda reducida por Husserl a la vida de la conciencia trascendental, mientras que en Heidegger, a la «vida fáctica», a la vida del ser humano en el mundo. Así, una de las más antiguas cuestiones de la filosofía, esto es, la relación ontológica entre el ser humano (conciencia) y la naturaleza (mundo), cae bajo una sombra de olvido, al mismo tiempo que se intenta develar, cuando el fenómeno de la vida no se describe en su integridad.

#### a. Husserl y la vida de la conciencia

En relación con Husserl, en el texto de homenaje fúnebre a él, «Edmund Husserl and the Ontological Question» (1938)<sup>88</sup>, Jonas reconoce el radical intento de su maestro de superar el divorcio entre la conciencia y el mundo, o en otras palabras, entre el pensamiento y el ser. Esta cuestión, presente desde el origen de la filosofía y tarea esencial de ésta misma, como expresa el filósofo de Moravia, es abordada por medio de lo que constituirá el centro de su entera filosofía: el «*a priori* correlacional». Dicho *a priori* constituye la clave para cerrar el abismo entre la conciencia y la realidad (*Ideen I*), en la medida que permite tender el puente entre el ente trascendente y la diversidad de sus apariciones subjetivas en la conciencia intencional. La intencionalidad define así al ser del sujeto fenomenológico, en cuanto éste está dirigido a lo trascendente, lo que corresponde a la vertiente subjetiva de la correlación. Para Husserl, tanto el método de la fenomenología, la *epoché* (la suspensión acerca de la existencia o no de los objetos intencionales), así como su objeto absoluto, la “región” conciencia, están vinculados por el *a priori* correlacional<sup>89</sup>. Esta empresa filosófica, fundada en este *a priori*, se hace cargo de la ancestral paradoja de la subjetividad: el que seamos parte del mundo y sujetos para el mundo. En *Ideen I*, Husserl plantea esta paradoja en los siguientes términos:

[...] ¿qué pasa con las realidades animadas, los seres humanos y animales? ¿Qué pasa con ellos por lo que respecta a sus almas y vivencias psíquicas? [...]. Así pues, *por una parte, sería la conciencia lo absoluto*, en que se constituye todo lo trascendente o, en conclusión, el mundo psicofísico entero y, *por otra parte, sería la conciencia un*

---

y con correcciones en *Social Research* 61 (Winter 1994), con el título «Philosophy at the End of the Century: A Survey of Its Past and Future». Finalmente, publicada en inglés con un título levemente modificado y con algunas correcciones en el libro póstumo de Jonas, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, 1996.

88 Jonas, 2001, pp. 5-20.

89 Cf. Barbaras, R. (2008). *Introduction à una phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin, p. 13.

*proceso real en sentido estricto subordinado dentro de este mundo. ¿Cómo se concilia esto?*<sup>90</sup>.

Husserl pretende conciliar esta dualidad con el concepto de «vida» como flujo de la conciencia trascendental (correlato de todos los fenómenos), que une la conciencia trascendental como lo absoluto y la conciencia empírica como entidad psicofísica parte del mundo. Sin embargo, en tal intento de superar el ancestral dualismo, Husserl termina por quedar preso en él, mediante un «secreto dualismo», para usar el término de Jonas. En efecto, una vez operada la reducción de la tesis de existencia del mundo, la vida no es alcanzada por esta operación (*epoché*), puesto que sigue presente a nivel trascendental<sup>91</sup>. Como observa Derrida, en *La voix et le phénomène* (1967), el concepto de vida en la fenomenología de Husserl mantiene una equivocidad no resuelta, porque su pensamiento es una:

Filosofía de la vida, no sólo porque en su centro la muerte no se ve reconocer más que una significación empírica y extrínseca de accidente mundano, sino porque la fuente del sentido general está determinada siempre como el acto de un *vivir*, como el acto de estar vivo, como *Lebendigkeit*. Ahora bien, la unidad del vivir, el foco de la *Lebendigkeit* que difracta su luz en todos los conceptos fundamentales (*Leben*, *Erlebnis*, *Lebendig Gegenwart*, *Geistigkeit*, etc.), escapa a la reducción, y, como unidad de la vida mundana y de la vida trascendental, incluso le abre el paso. Cuando la vida empírica o incluso la región de lo psíquico puro son puestas entre paréntesis, es todavía una *vida* trascendental o en última instancia la trascendentalidad de un presente viviente lo que descubre Husserl. Y que tematiza, sin plantear, sin embargo, la cuestión de esta unidad del concepto de *vida*.<sup>92</sup>

Jonas también detectó esta dificultad y, desde una perspectiva heideggeriana, sostiene que una filosofía de la vida que no sea capaz de integrar la posibilidad de la muerte cae en un abstraccionismo racionalista que permanece prisionero de la ontología de la muerte cartesiana. A fin de cuentas, dicho dualismo secreto en Husserl se debe a su confianza casi religiosa en una fenomenología pura con pretensiones de una filosofía como «ciencia rigurosa», que

90 Husserl, E. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana III/1 *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Edición de Walter Biemel. The Hague: Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950, p. 116. [*Ideas relativas a una fenomenología*. México D.F.: FCE, (1949), 1985, p. 125]. Respecto de la paradoja de la subjetividad humana, consistente en ser sujeto para el mundo y objeto en el mundo, cf. Husserl, 1954, *Krisis* §53, pp. 182-185 [Husserl, 1991, *Crisis*, pp. 188-192].

91 Sobre el problema de la reducción trascendental, hay que tener en cuenta la crítica de Merleau-Ponty. En *Signes*, el fenomenólogo francés dice que: «la actitud natural no llega a ser verdaderamente una actitud –un cañamazo de juicios y proposiciones–, más que cuando se convierte en tesis naturalista. Esta misma tesis se encuentra indemne de los errores que se puedan achacar al naturalismo porque es “antes de toda tesis”, porque es el misterio de una *Weltthesis* antes de todas las tesis, de una fe primordial, de una opinión originaria (*Urglaube*, *Urdoxa*), dice en otra parte Husserl, y que por consiguiente no son, ni siquiera en derecho, traducibles en términos de saber claro y distinto, y que más viejas que cualquier “actitud”, que cualquier “punto de vista”, nos dan, no una representación del mundo sino el mundo mismo. La reflexión no puede “superar” este abrirse hacia el mundo más que usando los poderes que ella debe a este mismo mundo» (S, 266-277 [200]).

92 Derrida, J. (1967). *La voix et le phénomène*. Paris: PUF, p. 9 [*La voz y el fenómeno*. Madrid: Pre-Textos, 1985, p. 47].

pone el acento en «aquellas funciones de la conciencia que constituyen los objetos»<sup>93</sup> y que está gobernada por la aspiración a un racionalismo absoluto, propio de la filosofía moderna desde Descartes. El énfasis restrictivo sobre la «vida de una conciencia pura» es, por lo tanto, lo que Jonas pone en entredicho. No es desde una conciencia de esencias teórica, sino dentro del contexto de la corporalidad vivida desde donde se puede enfrentar la paradoja de la subjetividad y el problema de la correlación entre conciencia y mundo.

Jonas, en su crítica a Husserl, la cual no deja de ser parcial<sup>94</sup>, considera problemático reducir el cuerpo orgánico a un mero dato de la conciencia, ya que, de este modo, no se podría describir, por ejemplo, el sentido fenomenológico de una necesidad tan básica como la de alimentarse en la que está en juego la existencia e inexistencia de la corporalidad. No es mucho, piensa Jonas, lo que la neutralidad del método fenomenológico de Husserl podría decir acerca de lo que implicaría la experiencia de la sensación de hambre<sup>95</sup>. Precisamente, la fenomenología de la vida jonasiana toma como punto de partida este impensado de Husserl relativo a las condiciones de posibilidad, pero también de necesidad, de la vida empírica. Para ello interroga el sentido del metabolismo como aquello que define la autoorganización de lo vivo y que implica un sentido de la subjetividad (sí mismo) y la intencionalidad (trascendencia a un mundo) pensadas desde la existencia viviente. En otras palabras, para Jonas el problema de la subjetividad —la relación entre conciencia y mundo— no se resuelve mientras tal planteamiento no se haga cargo del concepto de vida en su integridad o unidad, esto es, en tanto que vida biológica y vivencia intencional.

Por esos mismos años en que Jonas inicia su fenomenología de la vida, su amigo Günther Anders reflexiona sobre la filosofía de Heidegger en *Ser y tiempo* en términos de una filosofía nihilista que coloca al “sí mismo” en oposición a la naturaleza y a la vida. Estas reflexiones aparecen en un ensayo de 1948 titulado «On the Pseudo-Concreteness of Heidegger’s Philosophy», en el que plantea algo que Jonas podía tener en mente en esa misma época en relación con los límites de la fenomenología husserliana:

Si Husserl hubiese escogido el hambre como modelo de “acto intencional”... la fenomenología habría tenido un aspecto muy diferente. Si hubiese escogido como “acto modelo” el “hambre” (o mejor su “satisfacción”) en lugar de la “imaginación” y su “adecuación” o “realización”, se habría visto obligado a abocarse a la discusión de problemas estrictamente “ontológicos” en lugar de embarcarse en la descripción del

93 MM, 43.

94 La crítica de Jonas a Husserl se detiene en la fenomenología estática de *Ideen I* y no toma en cuenta la fenomenología genética (*Ideen II*) ni la fenomenología generativa (*Krisis* y otros textos del *Nachlass*), uno de cuyos conceptos centrales es el *Lebenswelt*. Un estudio profundo sobre la fenomenología genética y generativa es el Steinbock, A. (1995). *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

95 Dice Jonas al respecto: «¿Qué puede decir la fenomenología sobre el enunciado, “tengo hambre”? Asumiendo que hay una fenomenología de las sensaciones de hambre y saciedad, ¿podría decirme algo acerca de lo que estas sensaciones implican? ¿Acerca de *por qué* los seres humanos deben comer? ¿Y acerca de qué cantidad? La biología, junto con la física y la química, nos iluminan acerca del *por qué*, acerca del inexorable “debes”» (MM, 44).

flujo o contexto, “puro” y “puesto entre paréntesis”, de las “relaciones intencionales” con el que, a partir de *Ideas*, identificó el campo de su indagación. [...] Si se hubiera concentrado en este problema de la “falta”, el problema de “estar necesitado de hecho” y de la incorporación, estas preguntas lo habrían conducido fuera de la esfera trascendental, lo habrían obligado a indagar qué significa “ser” cuando se trata de un objeto que, en primer lugar, está “ausente” y, por otro lado, en términos materialistas, es “inmanente”; por último, lo habría conducido forzosamente a interpretar el significado de la expresión “ser” en relación con el “agente” del acto, es decir, al hambriento, para quien el objeto (el alimento) es cuestión de “ser” o “no ser”.<sup>96</sup>

En términos muy afines a Anders, que no dejan de sorprender, piensa Jonas que Husserl con su fenomenología trascendental termina por escamotear la ontología. Por lo mismo, es consciente de que Heidegger, al ir más allá de los límites de la fenomenología pura (fundada en los actos teoréticos puros o téticos) a través de la pregunta sobre el sentido del ser en los actos intencionales, fue quien emprendió la crítica decisiva pero no definitiva en lo que atañe a la desmundanización de la conciencia trascendental, proponiendo para ello el concepto de vida fáctica o *Dasein*. De esta manera, el concepto de vida, considerado por Heidegger como una categoría fenomenológica fundamental<sup>97</sup>, significa pensar la existencia del ser humano *en el mundo*, en otras palabras, pensar la intramundaneidad del *Dasein*. Sin embargo, para Jonas, esto tampoco resuelve el dualismo secreto de Husserl, sino que más bien lo desplaza, porque con el concepto de *Dasein* como *Sorge* (cuidado) –el nuevo nombre que toma la intencionalidad–, Heidegger no se hace cargo de un modo radical del problema ontológico de la vida, pues nunca asume la condiciones de necesidad de la vida y tan sólo piensa la vida en términos de posibilidad de una existencia humana, casi desencarnada, centrada en la posibilidad de la muerte o del no-ser. En este sentido, considera Jonas que el *Dasein* está más cerca de ser una entidad espiritual que material.

Por lo mismo, Jonas ve, en la filosofía existencialista de Heidegger, un cierto desdén por la naturaleza y, por ende, por la vida empírica y, también, por lo que la ciencia nos revela acerca del ser natural<sup>98</sup>. En relación con esto último, Jonas dice que «para Heidegger la

96 Anders, 1948, pp. 339-340 [2008, pp. 69-70]. El ensayo de Anders, «On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy», publicado en 1948, proviene de un escrito inédito de 1944, «Heidegger – Geschichte des Nihilismus», que se encuentra en su *Nachlass*.

97 Véase Heidegger, M. (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (tercera parte: La vida fáctica): «[...] la expresión “vida” es una categoría fenomenológica fundamental. [...] La expresión “vida” tiene hoy una singular vaguedad; en su uso está implícita la intención de referirse a una realidad más amplia, última y al mismo tiempo significativa: “la vida”. [...] (los conceptos biológicos de la vida son dejados de lado desde el primer momento; un peso inútil, cuando también surjan motivos significativos, ya que es posible en todo caso sólo si la comprensión del ser-ahí humano como vida se tiene abierta sobre el plano de precomprensión, y esta comprensión en sí misma es esencialmente más antigua que la de la biología moderna).

98 Como dice Merleau-Ponty, «la oposición radical trazada por Heidegger, entre la ciencia óptica y la filosofía ontológica, es válida sólo en el caso de la ciencia cartesiana, que pone la Naturaleza como un objeto delante de nosotros, y no en el caso de una ciencia moderna, que pone en cuestión el propio objeto y la propia relación con el objeto» (N, 120).

ciencia natural es poco más que la creadora de la impersonal tecnología que él deplora»<sup>99</sup>. En suma, cuando Heidegger aborda la cuestión del ser, sin tomar en cuenta el dato que la ciencia biológica y física nos entrega, el concepto de vida queda en una suerte de “limbo ontológico”, con lo cual la «vida fáctica» queda tan alejada de lo natural como de lo sobrenatural. Esa fue la premisa de la que partió Anders en el ensayo de crítica a Heidegger antes mencionado, señalando que: «Si fuese posible sintetizar en una fórmula la esencia de la filosofía existencial de Heidegger..., esa fórmula podría rezar: la filosofía de Heidegger torna irrelevante la tradicional alternativa “natural-sobrenatural”»<sup>100</sup>. La conclusión a la que llega Anders en ese mismo ensayo es que «si hemos dicho que el existencialismo de Heidegger es el único ejemplar de la especie “filosofía de la vida hostil a la vida”, podemos ahora agregar que es el único ejemplo de la especie “nihilismo relleno” (*farcierter Nihilismus*), queriendo decir con ello que, no obstante su tendencia nihilista, pululan en él motivos históricos. Pero este relleno... es más bien el resultado de la voluntad de potencia del “sí mismo”, de su disposición omnívora a apropiarse de todo»<sup>101</sup>.

Otro discípulo de Heidegger, Karl Löwith, apuntó a la misma deficiencia de la filosofía heideggeriana:

Lo que no hallaba en la problemática existencial-ontológica era la *naturaleza* —la naturaleza en torno a nosotros y en nosotros mismos—. Pero cuando falta la naturaleza no se trata que falte un ente o ámbito de entes entre otros sino que, por el contrario, se pierde la totalidad del ente en tanto tal y no puede luego integrársela, en un momento posterior, como un complemento. ¿Qué sería la naturaleza si no fuese la *única* naturaleza de *todo* ente, cuya fuerza productiva hace nacer a partir de sí y hace luego perecer todo lo que es, en general, y así también al hombre? En *Ser y tiempo* la naturaleza —me parecía— desaparece en la comprensión existencial de la facticidad y el estado-de-yecto.<sup>102</sup>

Löwith concluye que la pregunta por el ser, si bien es reivindicada con un espíritu radical por su maestro, en la medida que no se hace cargo del mundo de la naturaleza que nos rodea y la naturaleza que somos con nuestra corporalidad que hace parte de ese mundo, deja todo un ámbito del ser impensado, lo que no resulta, evidentemente, menor para una filosofía sobre el sentido del ser.

#### *b. Heidegger y la vida fáctica*

A partir de la década de 1950, Jonas comienza a formular una incisiva crítica a la filosofía de Heidegger de *Ser y tiempo*. Esta crítica es muy probable que haya estado influida por

<sup>99</sup> MM, 48.

<sup>100</sup> Anders, 1948, p. 337 (2008, p. 65).

<sup>101</sup> Anders, 1948, p. 370 (2008, p. 111).

<sup>102</sup> Löwith, K. (2008). «La pregunta heideggeriana por el ser: la naturaleza del hombre y el mundo de la naturaleza». En: G. Anders et al. *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, pp. 131.

las reflexiones de Anders a las que recién hice referencia. La misma filosofía que a fines de los años 1920 e inicios de 1930 había guiado a Jonas en la investigación del fenómeno gnóstico, le aparece luego como el último bastión del nihilismo histórico. La toma de distancia con la filosofía de su maestro, a la cual le obligó la guerra, la postguerra y la decepción con él por su afiliación al nazismo, le abrió los ojos para ver la presencia de elementos del nihilismo gnóstico en la raíz del pensamiento moderno y en el existencialismo contemporáneo, en particular en las ideas de *Ser y tiempo* y el existencialismo de Sartre, a los que veía signados por un nihilismo acósmico, antropológico y ético, análogo al de su antepasado religioso.

En su ensayo «Gnosticism and Modern Nihilism», publicado en 1952, Jonas sostiene que la extraordinaria capacidad interpretativa de la analítica existencial heideggeriana, utilizada en el estudio del gnosticismo con tan buenos rendimientos hermenéuticos, no obedecía, como él creyó en sus primeros años de carrera filosófica, a la supuesta universalidad de sus conceptos para interpretar cualquier existencia humana en general, sino que respondía a la fuerte semejanza dada entre la existencia gnóstica y la estructura existencial del *Dasein*. Tanto el movimiento gnóstico como el nihilismo moderno —el primero mítico-religioso y nacido en la antigüedad tardía, el segundo, filosófico y esencialmente moderno—, de acuerdo a la original tesis de Jonas, mantienen una correspondencia que amerita una atención especial con el fin de develar un fenómeno esencial a nuestra época y que será una de las preocupaciones permanentes hasta el final de la vida de Jonas: el nihilismo contemporáneo. Por ello, propone que «la lectura “existencialista” del gnosticismo, tan justificada como está (o en la medida en que está justificada) por su éxito hermenéutico, nos invita, como a su contrapartida natural, a emprender el intento de una lectura “gnóstica” del existencialismo»<sup>103</sup>.

Con la interpretación gnóstica de *Ser y tiempo*, Jonas quiere poner en evidencia que Heidegger con la categoría de *Dasein* intenta liberar la idea de ser humano de toda esencia determinativa como ente natural, en términos análogos a cómo lo hizo la *Gnosis* con el concepto de *pneúma* (espíritu), esto es, separando la esencia de la vida humana auténtica de cualquier orden objetivo de esencias perteneciente al conjunto de la naturaleza. Heidegger piensa que la definición clásica de ser humano —la definición de *animal rationale*, la fórmula metafísica con la cual la *humanitas* romana recepciona la definición griega “ζῷον λόγον ἔχον”— es una determinación ontológica insuficiente porque, si bien ella no es falsa, alcanza al ser del ser humano bajo una presuposición metafísica del ser del ente, sin pensar «el modo en que la esencia del ser humano pertenece al ser», dejando así impensada la diferencia ontológica y la esencia del ser humano como *ex-sistencia*. En la terminología de Heidegger, el ser humano es el extático estar dentro del claro [*Lichtung*] del ser. En cambio, la definición clásica, piensa Heidegger, sitúa al ser humano como un ente más del orden natural, en la

---

103 *PL*, 347 (281) [213]. Jonas habla de existencialismo para referirse a la filosofía de Heidegger en *Ser y Tiempo*, aunque aclara que él mismo jamás utilizó ese término (*MM*, 46). Incluso Jonas extiende bastante el concepto de filosofía existencialista, dentro del cual incorporara no sólo la línea del existencialismo ateo Nietzsche-Heidegger-Sartre, sino a un pensador moderno como Pascal.

*animalitas*, especificándolo sólo por medio de la diferencia de la razón o el *logos*<sup>104</sup>.

A juicio de Jonas, lo central del argumento de Heidegger no radica en que se rebaje al ser humano por el hecho de colocarlo en la categoría de la animalidad, sino más bien por situarlo en “cualquier” orden del ser como un ente más y, por tanto, en la estructura de la naturaleza en general. Si bien Heidegger, en *Ser y Tiempo*, sostiene que la “vida” tiene un modo de ser (*Seinweise*) distinto de la mera subsistencia (*Vorhandensein*) de la naturaleza, no es tampoco un *Dasein*<sup>105</sup>. Para él existe un abismo entre el ser humano y el mero ser con vida. Sin embargo, el argumento heideggeriano en contra de la antropología de la metafísica occidental juega, a juicio de Jonas, con una ambigüedad semántica al momento de criticar la definición del ser humano como *animal rationale*. En este punto, Jonas trae a colación la *Carta sobre el humanismo* donde Heidegger recuerda que para los griegos animal se decía ζῷον, concepto que comprendía a todo ser animado o vivo (el ente que tiene vida = ζῳή)<sup>106</sup>. Pero este concepto nada tiene que ver, aclara Jonas, con el concepto moderno de animalidad heredado de la tradición cristiana, el cual desvaloriza al animal (en el sentido de bestia) en comparación con el ser humano, considerando a éste como el único ser con un alma inmortal no mundana. El argumento heideggeriano, apunta Jonas, juega implícitamente con este segundo concepto de animalidad, reemplazando la idea cristiana de alma inmortal por la estructura de la historicidad del *Dasein*, con lo cual deja aún más oscura la pregunta por la esencia de la vida que el propio Heidegger estimó como esencial, pero que nunca tematiza a fondo: es el verdadero impensado de su filosofía.

En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger declara explícitamente esta ambigüedad y deja ver este impensado, destacando, como él dice, el «abismo apenas pensable» que representa el parentesco y, a su vez, la lejanía entre el ser humano y el animal:

De entre todos los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta de ser pensado es el ser vivo, porque, hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado, está separado de nuestra esencia ex-sistente por un abismo. Por contra, podría parecer que la esencia de lo divino está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos, entendiendo dicha proximidad desde una lejanía esencial que, sin embargo, en cuanto tal lejanía, le resulta más familiar a nuestra esencia existente que ese parentesco corporal con el animal que nos sume en un abismo apenas pensable<sup>107</sup>.

Para el fenomenólogo francés, Renaud Barbaras, quien ha desarrollado en los últimos años el proyecto de una fenomenología de la vida —mediante una lectura crítica de la tradición fenomenológica desde Husserl y Heidegger hasta Merleau-Ponty, Henry y Patočka—,

104 Cf. Heidegger, 1927, pp. 48-49 [Heidegger, 2003, pp. 73-74].

105 Heidegger, 1927, p. 50 [Heidegger, 2003, p. 75].

106 Cf. Heidegger, M. (1976). «Brief über den Humanismus». En: M. Heidegger. *Wegmarken* (1919-1961) (GA 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 322-323, editado por F. W. von Herrmann. [«Carta sobre el humanismo». En: M. Heidegger. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007, pp. 265-266].

107 Heidegger, 1976, p. 326 [Heidegger, 2007, p. 268].



esta resistencia, por parte de Heidegger, a la vida biológica y a su relación con la existencia humana explica el por qué él habría propuesto en *Ser y tiempo* una metodología de acceso a la vida sólo a partir de la determinación ontológica del *Dasein*, denominada por Barbaras como una «zoología privativa». En el §10 de *Ser y tiempo*, en el que Heidegger hace una delimitación de la analítica del *Dasein* respecto de la antropología, la psicología y la biología, dice que:

En el orden de su posible comprensión e interpretación, la biología como “ciencia de la vida” se funda en la ontología del *Dasein*, aunque no exclusivamente en ella. La vida es un modo peculiar del ser, pero esencialmente sólo accesible en el *Dasein*. La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que pueda haber algo así como un “mero vivir” [«Nur-noch-leben»]. La vida no es ni un puro estar-ahí [*Vorhandensein*] ni tampoco es un *Dasein*. El *Dasein*, por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa<sup>108</sup>.

En las lecciones del semestre invernal de 1929-1930, tituladas «*Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*»<sup>109</sup>, Heidegger tematiza la «zoología privativa» cuando analiza en profundidad el “modo de ser” del animal, utilizando los estudios de la nueva biología no mecanicista de principios de siglo XX (Johannes P. Müller, Hans Driesch, Karl E. von Baer, Hans Spemann y, especialmente, Jacob von Uexküll)<sup>110</sup>. Cuando se refiere a que el animal es «pobre de mundo» (*weltarm*), a diferencia de la piedra que es «sin mundo» (*weltlos*), allí especifica la aproximación privativa del viviente desde el *Dasein*, mostrando que el animal está privado de mundo, en la medida que es sin un mundo de significados en la apertura al ser tal como lo tiene el ser humano. Al animal en su modo de ser le está negada esa posibilidad. Siguiendo muy de cerca al etólogo J. v. Uexküll, Heidegger destaca que el animal no puede entrar en relación con un objeto como tal, sino sólo con los “portadores de significados” de su mundo-ambiente (*Umwelt*) que resultan de la relación interpretativa de su cuerpo perceptivo-motor con el entorno. Por ello, el animal no conoce, no percibe algo como algo. Así, pues, su “mundo-ambiente” como tal es impenetrable para el *Dasein* observador. El animal, dice Heidegger, queda atrapado en ese mundo, en ese «círculo de desinhibición», como él lo llama, en el que no hay desvelamiento pero tampoco cierre del ente para su cuerpo, más bien hay «apertura sin develamiento» del ente, razón por la cual es *weltarm*, en el sentido que le falta el mundo que se abre al ser humano. En otras

---

108 Heidegger, 1927, p. 50 [Heidegger, 2003, p. 75]. Véase también Heidegger, 1927, p. 246 [Heidegger, 2003, p. 267].

109 Heidegger M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (GA 29/30). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983, [*Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. Madrid: Alianza, 2007. Trad. Alberto Siria].

110 Acerca de la discusión sobre el mecanicismo, el vitalismo y el organicismo a fines del s. XIX y principios del XX y su contexto histórico, véase Allen, G. (2005). «Mechanism, vitalism and organicism in late nineteenth and twentieth-century biology: the importance of historical context». En: *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 36, pp. 261-283

palabras, la vida del animal no es otra cosa que su lucha con su círculo de desinhibición y ahí está atrapado, ejecutando un comportamiento [*Benahmen*] cerrado con su desinhibidor (pulsión y estímulo) que hace que su *modo de ser* propio, su esencia, sea, según Heidegger, el aturdimiento [*Benommenheit*]. Es en la pulsión que el animal se relaciona con lo que lo desinhibe, pero sin develamiento del ente, pues aquélla se erige en una no presencia encubierta por el comportamiento que ella desencadena. En cambio, el ser humano puede actuar [*handeln*], puede tener una conducta [*sich verhalten*], en su mundo-ambiente, por lo que es «formador de mundo» [*weltbildend*] y, en ese sentido, no le falta un “mundo” porque tiene la posibilidad de develar el ser del ente.

A fin de cuentas, lo que hacen estas lecciones es desarrollar la tesis que Heidegger esboza en *Ser y tiempo*: el ser vivo sólo es comprensible por la vía de la interpretación privativa desde la comprensión ontológica del *Dasein*. Ahora bien, con respecto a esta metodología de comprensión de la vida («zoología privativa»), Jonas cree que Heidegger la formula con presupuesto ontológico oculto de tipo dualista, pues lo hace «con el fin de no disolver la humanidad en la animalidad». Por ello «parte de la especificidad del ser humano como existencia y piensa la vida a partir del *Dasein*»<sup>111</sup>. En este sentido, se puede ver que detrás de esta metodología hay una negación de la univocidad ontológica entre el ser humano y el animal y, por esto mismo, resulta coherente esa estrategia de interpretación privativa de la vida cuyo rendimiento es ver la animalidad como una falta de algo humano. Si bien es correcto pensar que la vida sólo puede abordarse mediante la comprensión que el *Dasein* hace de su experiencia vivida, resulta ser una perspectiva limitada el pensarla desde aquello que no es *Dasein*, pues oculta el hecho de que siempre estamos de alguna manera relacionados ontológicamente con el modo de ser del animal y, por esta razón, es que no resulta completamente inaccesible, pudiendo medirse su diferencia con el ser humano, como propone Jonas, mediante la sustracción de ciertas capacidades propias de nuestro modo de ser<sup>112</sup>. Esto porque, a fin de cuentas, el *Dasein* no difiere ontológicamente de la vida, está en un mismo plano de ser. Este será el enfoque correctivo de Jonas al existencialismo heideggeriano. Para él, la vida es cognoscible porque somos nosotros también seres vivos («*life can be known only by life*»<sup>113</sup>). En otras palabras, la existencia viviente humana accede a la vida porque comparte el mismo modo de ser de ésta.

En definitiva, mientras Jonas habla de una proximidad ontológica del ser humano con el animal (biocentrismo ontológico) y metodológicamente de una interpretación de la vida desde la existencia viviente humana (antropomorfismo metodológico), Heidegger pone el acento en una «proximidad desde una lejanía esencial» entre el ser humano y el animal, porque el mundo del animal, en último término, es impenetrable. Por lo mismo, propone una interpretación privativa de la vida. Tal distancia radica en que para Heidegger, si bien la vida

---

111 Barbaras, 2008, p. 50.

112 Cf. Barbaras, 2008, p. 53.

113 *PL*, 169 (139) [91].

es un modo de ser específico accesible al *Dasein*, éste no es en ningún caso un modo de ser que incluya el modo de ser del animal. Así, pues, la metodología para comprender el viviente en Heidegger (la zoología privativa) es el resultado de su antropocentrismo ontológico. En Jonas, en cambio, hay una inversión de la marcha heideggeriana: el biocentrismo ontológico (la existencia humana comparte el mismo modo de ser del viviente) lo lleva a plantear un antropomorfismo metodológico (describir desde nuestra experiencia corporal al viviente mediante sucesivas sustracciones ontológicas).

En suma, Jonas piensa que detrás del argumento antropológico heideggeriano hay un trasfondo metafísico oculto que es el que caracteriza al nihilismo moderno y contemporáneo, a saber: el *dualismo* entre el ser humano y una naturaleza indiferente, vacía de cualquier sentido para el “sí mismo” humano. Esto explica, para él, por qué el ser humano se transforma en la única obsesión del existencialismo y defiende la idea de que se trasciende a sí mismo —igual que en Nietzsche estaba la idea de la transición del animal humano al superhombre venidero—, diluyendo de paso el sentido y el valor existencial de la *facticidad* de su cuerpo vivido en un mundo natural por él percibido y, finalmente, desarraigando al ser humano del suelo del mundo de la vida. «Al proceder así —nos dice Jonas en la primeras líneas de *The Phenomenon of Life*— el existencialismo priva a la comprensión del mundo orgánico de los resultados que alcanza la autopercepción humana y, por esa misma razón, traza mal la verdadera línea divisoria entre el animal y el ser humano»<sup>114</sup>.

Ninguna filosofía, enfatiza Jonas, se ha preocupado tan poco de la naturaleza como el existencialismo, negándole cualquier dignidad. Esto queda en evidencia a lo largo de *Ser y tiempo* donde al problema de la percepción, del cuerpo vivido y de la naturaleza no se le dedican más que unas cuantas líneas<sup>115</sup>. Estos problemas son obviados en este texto, porque obedece, según la interpretación de Jonas, al trasfondo metafísico oculto que lo justifica: la ontología de la muerte. Los conceptos de *existencia* y *ser-en-el mundo* pareciera que dan por sentado, o bien quieren ignorar, el hecho de que el *Dasein* tiene un cuerpo propio que actúa, tiene impulsos y necesidades (es un ser sexuado, se alimenta, procrea y nace de unos seres humanos que lo han procreado), el deseo de seguir viviendo, y que se mueve en y percibe el mundo. Si el *Dasein* es un *ser-en-el-mundo* no se puede ocultar su existencia encarnada

114 *PL*, 9 (9) [ix].

115 En el prólogo a la *Structure du comportement* de Merleau-Ponty, A. de Waehlens hace una lúcida reflexión sobre este punto: «Ahora bien, los proyectos que, según *Sein und Zeit*, engendran para nosotros la inteligibilidad de lo real, presuponen ya que el sujeto de la existencia cotidiana levante el brazo desde que clava y forja, dirija su mirada desde que consulta su reloj, se oriente desde que viaja en auto. Que un existente humano pueda cumplir esas diferentes tareas no resuelve ninguna dificultad, ya que se han juzgado “evidentes” su capacidad de actuar y de mover su cuerpo, su facultad de percibir. Nunca se ha concluido de acosar las “evidencias” del sentido común, y el lector de Heidegger advierte demasiado tarde que la agudeza minuciosa desplegada por el autor en la descripción del mundo que proyectamos ha tenido por contrapartida una negligencia total del mundo que para nosotros esta “siempre-ya-ahí”. Y es en éste precisamente donde surge la paradójica estructura de una existencia consciente, de una existencia que se hace cosa dominando la cosa. Si me son posibles un proyecto y una interpretación de lo real, es porque estoy enlazado con ese real en un sentido radical. Ahora bien, no se hallan en *Sein und Zeit* treinta líneas sobre el problema de la percepción, no se hallan diez sobre el cuerpo» (*SC*, p. v-vi [7-8]).

y comprometida en y con un mundo natural: el hecho de ser un *ser-en el-mundo* concreto («mundo de la vida»). Por lo tanto, la existencia humana goza de una experiencia vivida en la continua resistencia con lo real, en la trascendencia a un mundo concreto, que para Jonas es una experiencia arquetípica cuyo testimonio permite comprender todo organismo vivo con su horizonte temporal y espacial propio, en un mundo circundante o *Umwelt* (palabra ésta que concentra –como decía el propio Heidegger– todo el misterio de los seres con vida) que nos resulta comprensible.

En la conferencia que mencioné al inicio de este párrafo, en la cual hace Jonas una evaluación de la filosofía del siglo XX, especialmente, de la tradición en la cual él se formó, precisa aún más la idea de la desencarnación del *Dasein* y la negación del ser de la vida:

El concepto de Heidegger del *Dasein* como “*Sorge*” y como “mortal” se aproxima ciertamente mucho más a la dependencia de nuestro ser con la naturaleza que la “conciencia pura” de Husserl. En particular, el predicado “mortal” reenvía de modo apremiante a una existencia del cuerpo en toda su naturalidad bruta y demandante. Y el mundo puede ser “a la mano” sólo para un ser que posee manos. ¿Pero el cuerpo es alguna vez mencionado? ¿La “*Sorge*” la ha relacionado alguna vez con el cuidado por alimentarse, por ejemplo, efectivamente con la simple necesidad física? Excepto por sus aspectos interiores, ¿alguna vez Heidegger hace mención de aquel lado de nuestra naturaleza por medio del cual, de un modo totalmente externo, pertenecemos al mundo experimentado por los sentidos: el mundo del cual nosotros, lisa y llanamente en términos objetivos, somos una parte? No que yo sepa<sup>116</sup>.

Aquello, por tanto, que es propio al ser humano en *Ser y tiempo*, para Jonas, más que el *ser de la vida* en su integridad, es su *sum moribundus*, esto es la *Sorge* en relación con su *ser-para-la-muerte*<sup>117</sup>. Esta esencia humana refleja el secreto dualismo cósmico y antropológico en el trasfondo de la analítica existencial del *Dasein* que pareciera situar al ser humano de espaldas a su corporeidad y al mundo natural, lo que arrastra consigo una idea bastante parcial de su *estar-en-el-mundo*, pese a los intentos inmediatamente posteriores a *Ser y tiempo* de explicitar a fondo la diferencia y parentesco entre el ser humano y el ser vivo (*Curso de invierno del 29/30*). Pero, finalmente, Heidegger no logra pensar a fondo la corporeidad humana ni el problema ontológico de la vida, lo que le impide, en el fondo, una correcta apertura a la pregunta por el ser. Él mismo reconoció, al final de su vida, en el *Seminario sobre Heráclito*, que: «el fenómeno del cuerpo [*Leib*] es el problema más difícil. Lo corporal [*das Leibliche*] en los humanos no es algo de orden animal. La forma de comprender que lo acompaña es algo que la metafísica no ha abordado hasta ahora»<sup>118</sup>. La razón, si seguimos

---

116 MM, 47.

117 Cf. MM, 45. Este mismo comentario hizo Robert Brisart sobre *Ser y tiempo*. En esta obra él veía que la estructura del *Dasein* reposa sobre un dualismo de tipo gnóstico. Véase R. Brisart. (1988). «La métaphysique de Heidegger». En: F. Volpi et al. *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer, p. 234. Ver, también, Frogneux, N. (2001). *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles: De Boeck, p. 73.

118 Véase Heidegger, M. & Fink, E. (1970). *Heraklit: Seminar Wintersemester 1966/1977*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [*Heráclito*. Barcelona: Ariel, 1986].

la interpretación de Jonas, estaría en ese trasfondo gnóstico del pensamiento heideggeriano de *Ser y tiempo* que no ve ningún *valor* y *sentido* en el mundo de la vida, en el mundo vivido concreto, y, por tanto, un mundo con la fuerza de apelar al ser humano como un ser de cuidado o responsable. Más bien el cuidado tiene que ver con una existencia arrojada al mundo y lanzada hacia el futuro, y no con un ahora con densidad vivida en medio de las cosas mundanas.

Después de *Ser y tiempo*, aunque la pregunta sobre el Ser en Heidegger sufre un giro (*Kehre*), un desplazamiento del *Dasein* al Ser, de todas formas, según Jonas, persiste la negación del mundo natural, por más que haya incluso intentos de pensarlo en esquemas más amplios como el de la cuaternidad [*Geviert*]: tierra, cielo, mortales y dioses. En efecto, dice Jonas, «Heidegger nunca lleva la pregunta sobre el ser —cómo es, a saber, que el Ser contiene y mantiene al ser humano y lo que de esta manera revela de sí mismo— en relación con el testimonio de nuestra evolución física y biológica»<sup>119</sup>. Como expondré en el §13, después de la *Kehre*, Heidegger piensa que cualquier llamado que se sostenga en un valor del mundo es una construcción subjetivista inútil e inadecuada para enfrentar la era del nihilismo técnico, un destino del Ser que no depende del ser humano. La única disposición adecuada para este destino epocal del nihilismo y de la técnica es la actitud que él llama *Gelassenheit*<sup>120</sup>.

### §3. El planteamiento del problema del ser de la vida en Hans Jonas

El planteamiento del problema del ser de la vida, como acceso a la pregunta por el ser, comienza a formularlo Jonas en su libro *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* (1966). En él desarrolla las intuiciones que expuso a mediados de los años cuarenta en las *Lehrebegriffe*. El tema del *bíos*<sup>121</sup>, el de la unidad del vivir (organismo) y la vivencia (libertad) en el sujeto vivo, sin embargo, atraviesa todo el itinerario de su filosofía. Esta línea central de su pensamiento la continúa desarrollando en algunos de los ensayos del libro *Philosophical Essay. From Ancient Creed to Technological Man* (1974), siendo el más importante de ellos «Biological Foundation of Individuality» (1968), en el que vuelve a tratar la ontología de la vida mediante las categorías de libertad, cuidado (*Sorge*) y teleología intrínseca. Este ensayo constituye un complemento del capítulo central de *The Phenomenon*

119 *MM*, 49.

120 Véase Heidegger, M. (1959). *Gelassenheit*. Pfullingen: Günther Neske [*Serenidad*. Barcelona: Ediciones Serbal, 1994]. Véase también el tema del *éthos* de la *Gelassenheit* en Jakob, 1996, pp. 181-207.

121 En la introducción dije que con este término se pretende superar la clásica distinción entre ζωή y βίος, una distinción que perdura en Occidente hasta el día de hoy, si bien no terminológica, sí, al menos, conceptualmente. Los griegos utilizaban el término βίος para referirse a las formas de vida del hombre en la *polis* y el término ζωή, para referirse a la vida natural, al simple hecho del vivir que es común a todos los seres vivos, vale decir, a la simple vida orgánica tanto de los vegetales, los animales como de los hombres, incluido los dioses que también eran vivientes. Así, pues, para los griegos, βίος, no significaba la simple vida natural, sino a una vida cualificada, un modo de vida particular. Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (I, 3, 1095 b, 14-19.) distingue tres formas de vida del hombre: βίος ἀπολαυτικός (vida de placer), βίος πολιτικός (vida política) y βίος θεωρητικός (vida contemplativa).

of Life («¿Es Dios un matemático? Acerca del sentido del metabolismo») en el que trata el sentido filosófico de la autonomía biológica a partir del fenómeno del metabolismo.

Al final de su trayectoria filosófica, Jonas retoma el tema del *bíos* con el propósito de fundamentar su ética, primero, en el capítulo tercero («Sobre los fines y su puesto en el ser») de *Das Prinzip Verantwortung* (1979) y, luego, en el libro *Macht oder Ohnemacht der Subjektivität* (1981), que fue pensado como parte de la argumentación de la fundamentación de su ética de la responsabilidad, donde enfrenta el problema psicofísico como condición de posibilidad de la libertad y, por ende, de la ética. Finalmente, el tema de la vida aparece en algunos ensayos del libro publicado un año antes de morir, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (1992), donde se encuentra la última reflexión del filósofo sobre el fenómeno de la vida, un bello ensayo titulado «Last und Segen der Sterblichkeit» (1991)<sup>122</sup>.

Hay que precisar que Jonas siempre hace uso de la expresión «*Philosophie des Lebens*» (en inglés, «*philosophy of life*») para referirse a sus investigaciones ontológicas sobre el ser viviente. A mi juicio, con tal expresión se distancia del término “*Lebensphilosophie*”. Bajo este último término se agrupan todas aquellas filosofías, en boga en Europa a fines del XIX y comienzos del XX (por ejemplo, la filosofía de Dilthey, Simmel, Bergson, Scheler y Ortega y Gasset, entre otros), que están orientadas más a rehabilitar la vivencia humana frente al racionalismo y el positivismo imperantes en la época que a la búsqueda del sentido radical del modo de ser de la vida en su integridad como pretende Jonas. Por otra parte, no cabe duda que nuestro filósofo asimila la recepción y crítica que su maestro Heidegger hace de esta «*moderna filosofía de la vida*», como él la denomina<sup>123</sup>. El hecho de que Jonas use también la expresión «biología filosófica» («*philosophical biology*» o «*philosophische Biologie*») para referirse a su filosofía de la vida deja en evidencia su distancia de una “*Lebensphilosophie*”. También utiliza la fórmula «filosofía de la naturaleza “biológicamente orientada”». Aunque cabe precisar que su “filosofía de la vida” es mucho más que una filosofía de la naturaleza, pues comprende una antropología, una filosofía del espíritu y el inicio de una nueva ontología que le servirá de fundamento de una ética<sup>124</sup>. A continuación, presentaré el programa filosófico de Jonas mostrando sus conceptos fundamentales (organismo y libertad) y los alcances y límites de éstos para su propuesta de una nueva ontología<sup>125</sup>.

---

122 Jonas, H. (1991). «Last und Segen der Sterblichkeit». En: *Scheidewege*, 21, pp. 26-40 [Reedición bajo el mismo título en *PhU* («La carga y la bendición de la mortalidad»), pp. 89-107].

123 Cf. Heidegger, 1985: Introducción a la tercera parte: «La vida fáctica».

124 Como dice Vittorio Hösle: «Es una simplificación inadmisble leer este libro [*The Phenomenon of Life*] sólo como una contribución a una ontología regional (especialmente de una ontología de lo orgánico): el interés particular de Jonas por el ser vivo es de naturaleza metafísica, aquello quiere decir que él espera, a través del análisis de la vida, acercarse a una teoría general del ser» (Hösle, 2001, p. 34).

125 Para comprender el proyecto de la filosofía de la biología de Jonas, véase Wolters, G. (2001). «Hans Jonas' Philosophical Biology». En: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 23, N° 1, pp. 85-98.

### a. Introducción al programa filosófico

En sus *Memorias*, Jonas reconoce que su filosofía más propia y original no comienza con los estudios sobre el gnosticismo bajo la óptica del *Daseinsanalyse*, sino con su biología filosófica<sup>126</sup>, la cual está dirigida al análisis del concepto de *organismo*, «cuyas formas de ser compartimos con todos los seres vivos»<sup>127</sup>. La revisión filosófica del concepto de organismo, en la vida mínima, el animal y el ser humano, es el punto de arranque de Jonas para salir del inveterado dualismo metafísico de Occidente cuya expresión más paradigmática la reconoció en el gnosticismo<sup>128</sup>. La tesis de Jonas es que el dualismo gnóstico pervive aún, aunque de un modo velado, en los herederos del dualismo moderno, tanto en el naturalismo cientificista como en el idealismo, aunque con un trasfondo metafísico muy distinto al de su antepasado de la antigüedad tardía. Cada uno de esos postdualismos modernos ha conducido la idea de naturaleza, vida, espíritu e historia, dentro de una común ontología objetivista (o sustancialista), hacia lo que él denomina una «ontología de la muerte», esto es, hacia una ontología que, en esencia, niega el ser de la vida.

En la primera página de *The Phenomenon of Life*, Jonas define a su filosofía de la vida (o «biología filosófica») como una interpretación “existencial”<sup>129</sup> de los fenómenos de la vida («an “existential” interpretation of biological facts»). El calificarla de “existencial” (entre comillas por el autor) indica la intención nunca explicitada por el filósofo de proyectar el *Daseinsanalyse* heideggeriano al viviente en general, si bien con un sentido profundamente crítico. En efecto, como mostré en el párrafo anterior, Jonas quiere superar los residuos ocultos de la metafísica humanista antropocéntrica que quedan en la filosofía de su maestro, al momento de situar la existencia humana (*Dasein*) fuera de la animalidad y del “mero vivir”. En las dos versiones alemanas posteriores de este libro, Jonas no habla de una interpretación existencial, sino, de una «interpretación “ontológica” de los fenómenos biológicos» («eine “ontologische” Auslegung biologischer Phänomene vor»), lo cual remarca la orientación que quiere dar a su proyecto filosófico, a saber, el de una nueva ontología fundamental a partir del ente vida como ente ejemplar, que permita, gracias a una reducción fenomenológica de éste, la construcción de una nueva ontología o comprensión del ser.

---

126 M, 126. Para ver la categoría de organismo en la historia de la filosofía y la filosofía de la biología contemporánea (Goldstein, Canguilhem, Ruyer, Merleau-Ponty, Jonas y otros), véase Wolfe, Ch. T. (2004). «La catégorie d’“organisme” dans la philosophie de la biologie. Retour sur les dangers du réductionnisme». En: *Multitudes*, 16, Primavera, (<http://www.multitudes.net/La-categorie-d-organisme-dans-la/>). El autor frente a una definición con excesos organicistas propone una definición del organismo como ficción instrumental. Una revisión del concepto de vida en la tradición fenomenológica se puede ver en Barbaras, 2008, y en Henry, M. (2010). *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo, cap. “Qué es aquello que llamamos vida”, pp. 19-35.

127 *WpE*, 21 (*MPF*, 145).

128 Para una revisión exhaustiva de la crítica al dualismo de Occidente a lo largo de la obra de Jonas y en sus diversos registros temáticos, véase Frogneux, N. (2001). *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles: De Boeck, especialmente, el cap. 3: “L’Occident dualiste”, pp. 101-150.

129 Cf. *PL*, 9 (9) [ix].

Desde *The Phenomenon of Life* hasta *Das Prinzip Verantwortung*, Jonas intenta liberar la imagen del ser humano tanto del dualismo cosmológico como del dualismo psicofísico y ético propio de nuestra tradición metafísica. Este dualismo implica, por un lado, una imagen de extrañamiento del ser humano respecto del mundo natural del que proviene y en el que habita, lo que arroja una imagen fantasmagórica de la humanidad, el espíritu y la historia; por otro lado, envuelve una imagen naturalista del ser humano, en virtud de una reducción materialista o fisicalista, que lo aliena de sí mismo. Ambas imágenes tienen como denominador común la visión de una naturaleza indiferente, carente de cualquier finalidad y valor, para el ser humano<sup>130</sup>. En el prólogo de *The Phenomenon of Life*, esboza las líneas generales de su programa en los siguientes términos:

Las investigaciones que siguen se esfuerzan en superar, por un lado, los límites antropocéntricos de la filosofía idealista y existencialista y, por otro lado, los límites materialistas de la ciencia natural. En el misterio del cuerpo vivo se unen de hecho esos dos polos. Las grandes contradicciones que el ser humano descubre en sí mismo –libertad y necesidad, autonomía y dependencia, yo y mundo, relación y aislamiento, creatividad y mortalidad– están preformadas en las más primitivas manifestaciones de la vida. [...] Estudiaremos este tema, común a toda vida, siguiendo el desarrollo ascendente de las capacidades y funciones orgánicas: metabolismo, movimiento y apetito, capacidad de sentir y percepción, imaginación, arte y concepto. Se trata de un progresivo aumento de libertad y peligro que alcanza su culminación en el ser humano. Este sólo podrá comprender renovadamente su condición de único si deja de verse a sí mismo en separación metafísica<sup>131</sup>.

Así, pues, el programa jonasiano resulta ser un ambicioso proyecto filosófico que tiene por objeto desarrollar las relaciones recíprocas entre una filosofía del organismo y una filosofía del espíritu<sup>132</sup>. A tal programa le subyace una “circularidad hermenéutica”<sup>133</sup>, porque consiste en interpretar, desde una óptica fenomenológica, el fenómeno de la vida como un todo, tomando como referencia a la existencia humana en su unidad ontológica entre el vivir y experimentar («antropomorfismo crítico» en lo metodológico) y, a su vez, interpretar al ser humano desde la condición del viviente («biocentrismo» en lo ontológico) que consiste

130 El problema de la negación del fin natural y la cuestión del valor en Jonas serán tratados en la Parte II. *Télos*. El problema de la teleología y el valor en el fenómeno de la vida.

131 *PL*, 9 (10) [ix].

132 Cf. *PL*, 15 (13) [1].

133 La idea de circularidad hermenéutica está presente en *Ser y Tiempo*. Ahora bien, mientras en Jonas se puede ver tal circularidad en la idea de existencia humana en tanto viviente, Heidegger la expresa desde su categoría del *Dasein* de modo distinto, antropocéntrico: «Los esfuerzos debieran dirigirse, más bien, a saltar de un modo originario y pleno dentro de este “círculo”, para asegurarse, desde el comienzo del análisis del *Dasein*, la plena visión del carácter “circular” de éste. Se supone no demasiado, sino *demasiado poco* para la ontología del *Dasein*, cuando se “parte” de un yo carente de mundo para proporcionarle luego un objeto y una relación a éste, carente de fundamento ontológico. *Muy corto alcance tiene la mirada* cuando se problematiza “la vida” y se toma *en seguida* en cuenta *ocasionalmente también* la muerte. El objeto temático queda *dogmática y artificiosamente mutilado* cuando uno se limita “primeramente” a un “sujeto teórico”, para luego completarlo “por su lado práctico” con el agregado de una “ética” (Heidegger, 1927, p. 315-316 [Heidegger, 2003, p. 334]).



en la unidad de lo biológico-orgánico y lo fenomenológico. Esta circularidad a la que me refiero (entre el acto de conocer y el vivir mismo) tiene, entonces, un alcance epistemológico y ontológico, porque, por una parte, sólo en la medida en que somos vivientes podemos conocer el fenómeno de la vida en su integridad (en su carácter interno o final y, también, externo o causal) y, por otra parte, es en el cuerpo vivo donde tiene origen la capacidad de conocer o abrirse a un mundo: la vida es en esencia cognitiva. Por lo mismo, dice Jonas: «la vida sólo puede ser conocida por la vida»<sup>134</sup>. La fenomenología jonasiana, debido a este movimiento en tensión continua, se convierte en una circularidad dialéctica que conduce a superar la fenomenología del sujeto trascendental, porque el sujeto reflexiona sobre aquello que le permite reflexionar (la vida) estando el producto de esta reflexión, la filosofía, inmersa en el círculo, por lo tanto, el sujeto reflexivo se tiene en cuenta a sí mismo y los efectos que produce en su existencia y en el mundo.<sup>135</sup>

El sujeto del vivir es siempre un sujeto cognitivo. Todo ser vivo es un cuerpo orgánico en un mundo y, a la vez, una subjetividad (un sí mismo) orientada intencionalmente a ese mismo mundo, a un horizonte de trascendencia, en el que tienen lugar los fenómenos interpretativos o cognitivos del viviente. Ahora bien, esta intencionalidad vital u orgánica es leída por Jonas en términos heideggerianos de cuidado (*Sorge*), pero en un sentido concreto, biológicamente orientado, por tanto, evitando los sesgos existencialistas de su maestro que terminan por desencarnar al *Dasein*. Para Jonas, el «cuidado» es el interés (*inter esse*) de cada ente viviente por el mundo-entorno que habita, puesto que depende de él para existir y, en esa medida, lo desea, ya que su existencia está siempre en falta de aquello que la integra y que incorpora desde su mundo-ambiente.

Tal programa, en el que Jonas desarrolla la descripción y análisis de la continuidad e implicaciones recíprocas entre la vida y la conciencia, tomando como hilo conductor el concepto de libertad, es la plataforma desde la cual se proyectan los esbozos de una nueva ontología, que luego le servirá de fundamento para una ética ante la vida. Con esta interpretación de la vida *qua* vida, el filósofo intenta describir la comunidad ontológica, en el *devenir del ser*, entre la naturaleza, el ser vivo y el ser humano. Por este motivo, está presente en su obra la búsqueda de un principio ontológico que permita superar las imágenes históricas del ser que siempre han destacado, parafraseando el título de una de sus primeras obras, el *zwischen Nichts und Ewigkeit*: desde el devenir platónico (entre el ser y no ser), que enseña el encuentro del alma con el ser eterno y racional, hasta el devenir del nihilismo moderno que

---

134 *PL*, 169 (139) [91].

135 Este movimiento de la reflexión es lo que Merleau-Ponty llamó *surréflexion*. Ver *PhP*, 89-90 (67): «La reflexión no puede ser plena, no puede ser un esclarecimiento total de su objeto, si no toma conciencia a la vez de ella misma y de sus resultados [...]. La reflexión no es verdaderamente reflexión sino en la medida que no se lanza fuera de sí misma, sino que se reconoce como reflexión-sobre-un-irreflexivo y, en consecuencia, como un cambio de estructura de nuestra existencia». La dialéctica, como piensa Merleau-Ponty, dando un paso más allá de Hegel, a lo igual que lo hace Jonas, es el movimiento de la vida, del pensamiento al mundo y del mundo al pensamiento

expresa el encuentro de la libertad humana con la nada<sup>136</sup>.

El «hilo de Ariadna» de Jonas para articular la interpretación ontológica de los fenómenos biológicos es el concepto de libertad, en el marco de una ontología de la temporalidad, del proceso y de la posibilidad (*poder-ser*) en la necesidad (*tener que* o *deber ser*). La clave está en el hecho de que la vida, para el filósofo, no es comprensible ni en términos de identidad física que es propia de la materia ni de identidad personal que se vincula a una razón pura reflexiva. La identidad biológica del organismo es el resultado de una actividad dinámica que mantiene la totalidad u organización corpórea en el tiempo (es una reflexión corpórea), aunque sus partes materiales (estructurales) cambien permanentemente, por lo que es una identidad interior, gestada desde sí mismo, y no externa a él. La vida posee, entonces, una identidad concreta y encarnada que es fruto de sí misma, puesto que es libertad de una forma o totalidad orgánica respecto de la materia de la que se compone cada vez y es también libertad del entorno (de donde extrae los nutrientes necesarios para su metabolismo), aunque dependa necesariamente de él. Por eso, Jonas acuña el término *libertad indigente* para describir a la vida, en otras palabras, libertad en la necesidad.

A partir de este hecho paradójico en el que consiste la vida: una totalidad en continuo proceso que no se reduce a la suma de sus partes, puesto que siempre hay una falta o ausencia para integrarse totalmente, Jonas construye categorías ontológicas nuevas, siguiendo el modo de ser dinámico de la vida: individualidad ontológica, identidad orgánica, sí mismo y mundo, libertad indigente, interioridad, temporalidad viva, finalidad inmanente y cuidado. En la descripción de la múltiple variedad de la vida (vegetal, animal y humana), el filósofo sostiene que es posible leer su progresión y aumento de complejidad estructural y libertad de organización a través del creciente aumento de las capacidades interdependientes de afectación o percepción y de acción o movimiento en un entorno, las cuales culminan en la libertad humana del saber o el conocimiento teórico (percepción) y el poder técnico (acción) sobre el mundo. La lectura de esta progresión de la percepción y el movimiento en el viviente, según Jonas, lo conduce finalmente a la pregunta sobre «¿cuál de los dos aspectos está el servicio del otro? ¿La contemplación al servicio de la acción o la acción al de la contemplación? Al meditar para proceder a esta elección, la biología se convierte en ética»<sup>137</sup>.

Al final de *The Phenomenon of Life* (Epílogo. Naturaleza y ética), Jonas postula que la ética encuentra su fundamento ontológico en el ser de la vida. Con ello anuncia lo que será la última etapa de su programa filosófico: la relación entre ser y valor como fundamento del deber. La relación entre la libertad orgánica (poder-ser biológico), cuya esencia es el cuidado como autopreservación o autoafirmación de su propio ser en el mundo del cual depende, y la libertad ética (poder-ser espiritual) del ser humano, cuya esencia es la responsabilidad (deber ser) como cuidado del ser del mundo de la vida, constituye el punto de partida de su teoría de la finalidad y del valor que está en el corazón de su ética de la responsabilidad (*Das Prinzip*

---

136 Cf. *PL*, 310 [252].

137 *PL*, 16-17 (14-15) [2].

*Verantwortung*). Esta cuestión será abordada en la partes II y III de esta investigación<sup>138</sup>.

Si bien de este programa se desprenden los «rudimentos de una nueva ontología», para utilizar las palabras de Jonas, sostengo que el propio filósofo no llevó esta ontología hasta sus últimas consecuencias ni fue coherente con ella al momento de utilizarla para fundamentar su ética. En efecto, por una parte, no llegó a desarrollar la relación entre la categoría de individualidad ontológica, la cual es fenómeno por sí mismo, con la subjetividad viva como fundamento para la existencia de un sujeto fenomenológico<sup>139</sup>. Y, por otra parte, como mostraré en el Capítulo V, lo anterior tiene consecuencias negativas para su teoría del valor, pues lo lleva a un objetivismo axiológico que es problemático para la fundamentación de su ética de la vida.

### *b. El nudo de la filosofía de la vida: organismo y libertad*

En *The Phenomenon of Life* (1966)<sup>140</sup>, Jonas formula la pregunta sobre el modo de ser del ente vida a partir de la siguiente hipótesis ontológica que constituye el nudo de su filosofía de la vida: «lo orgánico prefigura lo espiritual ya en sus estructuras más inferiores, y el espíritu sigue siempre vinculado a lo orgánico incluso en sus más altas manifestaciones»<sup>141</sup>, por lo tanto, «si el “espíritu”<sup>142</sup> está prefigurado en lo orgánico desde el principio, también lo está la libertad»<sup>143</sup>.

La validez e inseparabilidad de ambas afirmaciones significa que deberíamos encontrar la idea de *libertad* en los inicios de la vida, incluso en sus formas más rudimentarias, y en términos de autonomía bio-lógica (auto-organizacional) de los seres vivos, lo que implica un modo de ser fuera de sí en vista de algo, o sea, la trascendencia<sup>144</sup>. El concepto de “libertad”, por lo tanto, es un concepto transversal en la filosofía de Jonas y opera como principio ontológico y hermenéutico de la vida en su conjunto. La libertad es entendida, entonces, como autonomía de la vida, cuidado de sí en la autoafirmación de su ser. La forma u organización viva es distinta pero dependiente de la materia que compone su estructura, por lo que

---

138 Acerca de las relaciones entre *physis* y *éthos*, a la luz de la filosofía contemporánea (Husserl, Heidegger, Lévinas, Serres y Jonas), véase Griesch, J. (1992). «"Serviteurs et otages de la nature? La nature comme object de responsabilité"». En: *De la Nature. De la Physique Classique au Souci Ecologique*. Paris: Beauchesne Éditeur, pp. 319-359.

139 Para la relación entre fenomenología y ontología de la vida, véase Barbaras, 2003, cap. VII: "Phénoménologie et ontologie de la vie", pp. 115-129.

140 *Organismus und Freiheit* es el título de la versión alemana de 1973 que, según Jonas, expresa mejor el tema central del libro.

141 *PL*, 15 (13) [1].

142 En la edición norteamericana de *PL*, Jonas utiliza el concepto «*mind*» y en la edición alemana, «*Geist*».

143 *PL*, 17 (15) [3].

144 Para una estudio de la noción de autonomía biológica (Maturana y Varela) y las nociones de autonomía en sentido filosófico tradicional, véase Etxeberria, A. y Moreno, A. (2007). «La idea de autonomía en biología». En: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 40, pp. 21-37. Uno de los autores pioneros en la teoría de la autoorganización con el cual dialogaron Maturana y Varela fue Heinz von Foerster, ver Foerster von, H. (1996). *Semillas de la cibernética. Obras escogidas*. Barcelona: Gedisa.

encarna una libertad indigente. En el ser humano esa libertad como cuidado está en la base de la relación ser–debe-ser: somos responsables por nuestro poder en el mundo. Como argumentaré al final de esta investigación, en el ser de la vida radica el vínculo que hace del ser humano un ser responsable ante al llamado del valor de los valores: la "vida" en el mundo.

Con esta hipótesis ontológica, la biología filosófica jonasiana viene a hacerse cargo de la vieja antinomia entre libertad y naturaleza, esto es, de la oposición entre una libertad humana trascendente al orden causal de la naturaleza y el ser humano como un ente más que puede ser reducido a las determinaciones causales del mundo natural. Para enfrentar este dilema y comprender la *facticidad* de la vida como un fenómeno originario que está en la base de la comprensión de la naturaleza y del ser humano, Jonas propone la *libertad* como concepto ontológico, tanto a nivel descriptivo como interpretativo, de todo organismo vivo. La libertad, por lo tanto, es entendida como el «modo de ser» *per se* de la vida y que se manifiesta, por primera vez, en el *metabolismo* de un organismo mínimo (unicelular). El metabolismo consiste en un proceso de reflexión corpórea, en virtud del cual tiene lugar la autoconstitución de una individualidad que permite la trascendencia de la forma orgánica respecto de la materia siempre cambiante de la que se compone cada vez. Como lo expresa Jonas, el metabolismo es «la melodía total de la continuidad (autoprolongación) del sujeto vivo mismo»<sup>145</sup>.

Para Jonas, la *vida es metabolismo*, o en términos ontológicos, es libertad o autonomía. El filósofo sostiene que «el metabolismo se presta muy bien como propiedad definitoria de lo viviente. Todo lo viviente lo tiene, todo lo viviente carece de él»<sup>146</sup>. Este fenómeno biológico constitutivo de la vida consiste en un proceso que expresa el modo de ser del viviente: es una dinámica recursiva –una circularidad causal dialéctica, puesto que el organismo es medio y fin de sí mismo– desplegada en el tiempo por y para sí, donde la forma o totalidad se mantiene de un modo autónomo independiente de la materia contingente y siempre cambiante que la integra, pero que, al mismo tiempo, es necesaria para llegar a ser en ese proceso de ser, el cual está impulsado por su interés en su propio ser (*Sorge*) en el “mundo”<sup>147</sup>.

Con el fenómeno de la autonomía metabólica, propio y exclusivo de la vida, se inauguran en el mundo otros fenómenos co-origenarios: el de interioridad, de intencionalidad o apertura a una exterioridad, como asimismo, los fenómenos cognitivos semánticos o de

---

145 *PL*, 145 (120) [76].

146 *PhU*, 91.

147 Para una crítica a las consecuencias que tiene el concepto de metabolismo para definir la vida en Jonas, véase Barbaras, 2008, segunda parte: "Vie et extériorité", cap. II: "Le métabolisme", pp. 182-230. En este capítulo, el autor sostiene, en grandes líneas, que el concepto de metabolismo conduce a Jonas a una idea de la vida en los mismos términos de la ontología que él combate, la ontología de la materia o de la muerte, en virtud de que otorga prioridad a los aspectos externos a ella: el organismos y la causalidad material. En lo que se equivoca Barbaras es que la parcialidad en la cae Jonas respecto de la comprensión del fenómeno de la vida no se debe a su idea del metabolismo, la cual está respaldada con las teorías de la autoorganización y de la complejidad que no son precisamente materialistas ni reduccionistas, sino en los excesos de existencialismo heideggeriano en su lectura del viviente, pues resume, pese a que lo intente evitar, elementos del acosmismo de la existencia nihilista.

interpretación de un entorno o mundo circundante (*Umwelt*). De tal modo que estos fenómenos no pueden ser considerados como privativos de la conciencia reflexiva humana. Más bien ésta es posible porque emerge de una existencia viviente, esto es de la reflexividad corpórea neuro-lógica (percepción-movimiento) propia de la animalidad. Esta idea jonasiana de totalidad o forma viva, como expondré en el Capítulo III (§9 letra b), guarda relación con la filosofía del organismo del etólogo J. von Uexküll, quien desarrolló el concepto de *Umwelt* y definió al ser vivo como «una melodía que se canta a sí misma»<sup>148</sup>. También, es una anticipación filosófica de las ideas desarrolladas por las teorías de sistemas vivos auto-organizacionales, especialmente la teoría de la «autopoiesis» (Maturana y Varela) que define a la vida como autonomía creativa a partir del metabolismo mínimo celular<sup>149</sup>.

Para dar cuenta de la co-emergencia entre organismo y libertad o, en otros términos, entre vida y conciencia, Jonas propone una ontología del ser vivo en términos de *posibilidad o factum polar* entre ser y no-ser, considerando esta tensión como el fundamento de las polaridades dialécticas que caracterizan a todo lo viviente: libertad y necesidad, autonomía y dependencia, creatividad y mortalidad. No cabe duda que Jonas, cuando utiliza el concepto de posibilidad de no ser, está haciendo una extensión de la idea heideggeriana del *Dasein* como un «ser-para-la-muerte» a la existencia viviente en general, describiéndola, por lo tanto, en términos de finitud, fragilidad y vulnerabilidad. La tesis de Jonas es que frente a la constante «*posibilidad del no ser*» [*Möglichkeit des Nichtseins*], esto es, la posibilidad de la muerte, la vida es un ser que flota en la temporalidad, es un ser suspendido en ese abismo, porque “tiene que” o “debe” autoafirmarse para mantenerse en el ser, de tal modo que el no-ser está incorporado en su ser como falta y deseo<sup>150</sup>. Así, pues, queriendo superar los límites antropocéntricos de Heidegger, Jonas dirá que el viviente es el ente cuyo ser le va este ser mismo y que, por tanto, su ser es cuidado (*Sorge*). No obstante, la categoría de cuidado adquiere en Jonas un sentido concreto (existencial biológico), superando así el carácter aún demasiado abstracto y desencarnado que tenía para el primero y que, además, tenía sentido únicamente para el ente humano. En cambio, para Jonas el viviente, incluido el ser humano, es libertad o posibilidad (*Möglichkeit*) en la necesidad (*Nötigkeit*) y no sólo posibilidad como lo es en el caso del *Dasein* heideggeriano. El cuidado en el ser viviente significa, en la filosofía jonasiana, el deseo de éste de abrirse a su mundo (libertad) para mantenerse en su ser<sup>151</sup>, por

148 Citado por Merleau-Ponty de un texto de Buytendijk en SC, p. 172 (225). Sobre este tema, véase Carbone, Mauro. (2000). «Nature et logos. “¿Porquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose?”». En: *Chiasmi International*, N° 2, pp. 261-279.

149 Véase Maturana, H. & Varela, F. (1973). *De máquinas y seres vivos. Una teoría de la organización biológica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. A continuación se cita con la sigla MSV. Véase también, Maturana, H. & Varela, F. (1984). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. También Varela, F. (2000). *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile: Editorial Dolmen, 2000. A continuación se cita con la sigla FV..

150 Cf. PL, 19 (17) [4].

151 Barbaras, a mi juicio de manera equivocada, le reprocha a Jonas confundir el deseo con la necesidad del viviente, con lo cual, para el lector francés, tiene como consecuencia el que no pueda Jonas justificar que el viviente siempre tiene un apertura a un mundo, por lo que tendría, más bien, un mundo pre-dado.

lo que es parte de su ser el estar orientado a fines, tener una naturaleza teleológica, la cual es concomitante de una falta o necesidad que se satisface con la incorporación de los nutrientes necesarios para renovar continuamente su existencia.

De este modo, la *posibilidad*, comprendida desde el ente vida, deja de ser entonces un atributo lógico para ser un atributo positivo ontológico, tal como lo es para el *Dasein* heideggeriano, pero con la diferencia de que para Jonas la condición de necesidad en el cuidado es esencial al viviente en general. Es por esto que la vida *qua* vida, incluida también la del ente humano, es caracterizada por Jonas como *libertad indigente* (posibilidad en la necesidad), ya que toda forma viva mantiene una relación dialéctica de *autonomía* con su entorno y, a su vez, de *dependencia* con él, ya que, cuanto mayor es su libertad, mayor es el peligro de la mortalidad a la que está sometida. Así, pues, *el ser y el hacer* en la existencia viva se identifican. La vida sólo se comprende a partir de su temporalidad (su duración [*durée*], para tomar el término de Bergson que cita Jonas, es su modo cualitativo en cuanto es expresión del desfase entre el deseo o la satisfacción), de modo que su identidad es su propia función en el tiempo. La identidad orgánica, por lo tanto, tiene un contenido ontológico y no meramente lógico como la identidad consigo misma de la materia.

Ahora bien, la existencia viva descrita como posibilidad o libertad en la necesidad, en tanto que tensión polar entre ser y no-ser, tiene un alcance ontológico más amplio. Desde el punto de vista de la historia de la materia, Jonas señala que la vida constituye una revolución ontológica, puesto que con ella surge por primera vez un individuo por y para sí, un verdadero individuo ontológico, cuya forma (su *Gestalt*) no depende de un observador ni de fuerzas causales externas, sino que depende de sí mismo. De tal modo que es un fenómeno por sí mismo que, a su vez, en cuanto individuo ontológico, está abierto intencionalmente a un entorno que es distinto de sí, por lo que es el origen del sujeto fenomenológico. Por ello se puede afirmar, en términos husserlianos, que es en la vida donde nace la intencionalidad, la estructura del *a priori* correlacional; o, en términos heideggerianos, es en la vida donde radica la estructura del cuidado (*Sorge*).

Más allá de esta relación entre lo ontológico y lo fenomenológico, Jonas se atreve a conjeturar que ya en la materia comenzaría a prepararse la *tendencia* hacia una interioridad orgánica, por lo que habría una negatividad, en términos de deseo o apetencia, también en aquélla. Con esta hipótesis, Jonas quiere decir que en las «profundidades del ser» la materia tendría un *interior* que va fraguando la libertad que despierta definitivamente con la primera forma viva, esto es, con una primera autoorganización de la materia orgánica que distingue claramente una interioridad de una exterioridad porque tiene un cuerpo. En este sentido, sostiene que la materia no se puede reducir a pura exterioridad. Si bien nuestro filósofo es consciente del carácter especulativo de esta hipótesis (una conjetura que él califica de «hipótesis

---

Considero que Barbaras no comprende bien las implicaciones que tiene el concepto de vida en términos de autoorganización metabólica en Jonas, pues en el definición de éste se incluye la intencionalidad en términos de deseo. Ver Barbaras, 2008, pp. 205-210.

fuerte»), la cual no es demostrable a partir de su fenomenología de la vida, ella invade poco a poco su pensamiento con el rango de una tesis, especialmente en su última etapa filosófica en la que busca una fundamentación ontológica de la ética. En efecto, mostraré en el §14 (“La teoría de la finalidad en *The Phenomenon of Life* y en *Das Prinzip Verantwortung*”) el error que significa para esta fundamentación pasar de una teleología ontológica referida sólo a los seres vivos, lo que está de sobra probado en su ontología fenomenológica, a una teleología de la naturaleza, e incluso en sus últimos textos, a una teleología cosmológica.

Pero no es en estas especulaciones propias de una «historia metafísica de la “sustancia”», para usar la expresión jonasiana, donde nuestro filósofo concentra su principal interés filosófico, sino que lo hace en la *posibilidad* de la libertad en el mundo a la que dio lugar el ente vida desde su origen, porque de ella sí que se pueden dar pruebas ontológicas suficientes mediante una descripción *fenomenológica de la vida* que arroja una nueva comprensión del ser. Así, el ser de la vida para Jonas se convierte en una estructura ontológica capaz de vincular la materia con el espíritu, como un tercer tipo de ser, una vía media entre la conciencia y el mundo, que permite resolver el problema de la unidad y la articulación de estas diferencias en el seno del ser. Cuestión que se ha convertido en un verdadera aporía filosófica, desde que se ha instalado en la modernidad de modo muy claro una división del ser (pensamiento y materia), que Jonas denomina «ontología de la muerte», en la cual el ser del ente vida queda suspendido en una suerte de limbo ontológico. En efecto, la tensión entre un polo y el otro (conciencia y cuerpo) resulta para nuestra tradición filosófica una fractura irremediable. Así lo expresó un filósofo contemporáneo a Jonas, Paul Ricoeur, en un obra temprana, *Philosophie de la volonté* (Vol 1. *Le Volontaire et l'Involontaire*), en el capítulo dedicado a la vida (“*La vie: l’organisation*”), con una “nota sobre la cosmología”:

¿Podemos fundar en una ontología grados de ser que vinculen la vida a la voluntad? [...]. El principio de las cosmologías es articular el mundo en una jerarquía de planos o grados de ser donde el orden humano se agrega al orden vital en función de él, según una doble relación de dependencia y emergencia. [...]. La vida y la conciencia se ordenan en una escala de casualidades que son una de la otra como una preparación y una culminación. [...] La pregunta que nos ponen estas cosmologías es: ¿existe un universo del discurso que sea “neutro” en relación con la objetividad y la subjetividad? [...] ¿Existe una ontología material común a la región de la naturaleza –conocida por la percepción externa y las ciencias objetivas de la naturaleza– y la región de la conciencia conocida por reflexión y por la fenomenología del sujeto? A esta última pregunta debo responder *negativamente, al menos provisoriamente*. [...]. Los sujetos y los objetos no se pueden agregar; la naturaleza como totalidad de los objetos y los sujetos es una idea inconsistente.<sup>152</sup>

Ante esta incredulidad propia de nuestra tradición filosófica moderna e, incluso, con-

152 Ricoeur, P. (1950 [2009]). *Philosophie de la volonté*. Vol 1. *Le Volontaire et l'Involontaire*. Paris: Éditions Points, pp. 529-530. Ricoeur mantuvo esta opinión hasta sus últimos días como se puede apreciar en las conversaciones que tuvo con el neurobiólogo J.-P. Changeux, véase Changeux, J.-P. y Ricoeur, P. (1999). *Lo que nos hace pensar*. Barcelona: Ediciones Península, cap. II, 3: “¿Hacia un discurso del tercer tipo?”

temporánea, que tiene contadas excepciones (v. gr. Bergson, Whitehead, Merleau-Ponty, entre otros)<sup>153</sup>, nuestro filósofo se hace cargo de un desafío de gran envergadura que no se ha asumido en su radicalidad, permaneciendo como un verdadero «impensado», pues, de una u otra forma, ya sea por la vía de un idealismo de la conciencia o de un naturalismo (materialista o psicologista) la naturaleza y la vida se reducen a uno de los extremos desvitalizados: la conciencia trascendental o el cuerpo material.

*c. El método fenomenológico: destrucción, reducción y construcción*<sup>154</sup>

¿Por qué la *vida en tanto vida* será entonces para Jonas el hilo conductor de una «ontología fundamental»? La respuesta cabal la dará mediante la demostración de la *hipótesis ontológica* que anunciamos en el apartado anterior y que he dado en llamar el nudo de su filosofía de la vida. Jonas desarrolla esta respuesta en tres momentos: (1) la *destrucción* histórica de la metafísica de Occidente, entendida como «ontología de la muerte» (§4); (2) la *reducción* del ente vida al ser, mediante la suspensión (*epoché*) de la ontología de la muerte, la cual intenta comprender el ente vida a partir de lo no vivo (materia) o de una existencia humana extramundana o desencarnada, y, por lo tanto, como mera autoconservación (*conatus*) que resiste a su inevitable muerte, y no como autocreación o libertad que enfrenta el no ser (§5); (3) la *construcción* de la tesis de la continuidad entre naturaleza, vida y conciencia a partir del vivir del ente vida (§6) que permite una compresión del ser como ser en movimiento o en devenir, o como integración del no-ser en el ser. De tal modo que el «ser» siempre es una reafirmación, una conquista frente a la aniquilación, a la nada, y no un devenir que tiene garantizado su éxito, como pretenden, a juicio de Jonas, las *success stories* metafísicas (por ejemplo, el optimismo evolucionista de Teilhard de Chardin o el principio de novedad creadora de A. N. Whitehead, o en el pasado la metafísica monadológica de Leibniz o la dialéctica universal de Hegel) y de las cuales quiere diferenciarse.

El primer momento, el de la *destrucción* histórica de la metafísica de Occidente, muestra que la *pregunta por el ser* no puede ser radicalmente formulada mientras el modo de ser del ente vida permanezca oculto o negado, esto es, mientras persista un olvido del ser en tanto que olvido del ser de la vida. Jonas demuestra que en el ser viviente está el nudo del ser no disuelto de la metafísica histórica, porque, por un lado, el dualismo moderno, al separar espíritu y materia, corta ese nudo pero no lo desata y, por otro, los herederos de este dualismo, los postdualismos (materialismos e idealismo), en su intento de desatarlo desde su parcial

153 Para un estudio de la filosofía de la naturaleza en el pensamiento contemporáneo con referencias al último Husserl (*La Tierra no se mueve*), Merleau-Ponty (*La Nature*) y Whitehead (*Proceso y realidad*), véase Ladrière, J. (1992). «La pertinence d'une philosophie de la nature aujourd'hui». En: *De la Nature. De la Physique Classique au Souci Ecologique*. Paris: Beauchesne Éditeur, pp. 63-93.

154 He reforzado mi esquema de análisis original del método fenomenológico de Jonas con la lectura que hace de él Eric Pommier en su monografía. Véase Pommier, E. (2013). *Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas*. Paris: Vrin, cap. 1: "La transcendence de la vie. Destruction, réduction et construction", pp. 29-60.



visión del ser (materia o conciencia), lo anudan aún más quedando atrapados en él. La razón es que el ser vivo está situado más allá de la brecha ontológica entre el ser como cosa (mera exterioridad) y el ser como conciencia (mera interioridad), y entre esencia y existencia, lo que es resultado de una decisión ontológica más radical de nuestra tradición: la separación metafísica entre el ser y la nada.

El segundo momento es la reducción de la tesis de la «ontología de la muerte» para comprender el ser del ente vida desde la libertad o autonomía creativa. Para ello se debe tomar conciencia de la capacidad del viviente humano, en virtud de su propio cuerpo en el mundo, para reconocer el fenómeno de la vida y comprender la naturaleza en general, superando el dogma moderno que niega cualquier valor epistémico a nuestra experiencia corporal (antropomorfismo) y, por ende, a las causas finales. Para Jonas, sólo a partir de la rehabilitación del valor cognitivo del cuerpo humano para comprender la causalidad eficiente (mediante la experiencia vivida del esfuerzo y la resistencia del cuerpo en el mundo) y la causalidad final (mediante la experiencia vivida de la orientación voluntaria de nuestros movimientos corpóreos), así como la temporalidad interna vivida, es posible elaborar una filosofía de la naturaleza y una antropología filosófica no dualista.

El tercer momento pretende demostrar ontológicamente la tesis de la inmanencia de la vida en el espíritu y del espíritu en la vida a partir de una fenomenología de la vida, biológicamente orientada, capaz de describir el ente vida en su totalidad (vida vegetal, animal y humana) como autotrascendencia o unidad dual de lo subjetivo y lo objetivo. La subjetividad y la temporalidad del sujeto son comprendidas desde el ente vida en términos de intencionalidad como cuidado. En la medida que hay apertura o trascendencia a un mundo en el ente vida, es a partir de él que se abre la pregunta por el ser. La conclusión ontológica fundamental que Jonas extrae de estos tres momentos es que el ser puede comprenderse de un modo más acabado y esencial *desde la vida y el cuerpo vivo*, y no a partir de la muda materia del universo o de una conciencia extramundana (yo puro) o una existencia (*Dasein*) desencarnada.

## CAPÍTULO II

### LA ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA: LOS MOMENTOS DE DESTRUCCIÓN Y REDUCCIÓN

#### §4. La destrucción histórica de la metafísica de Occidente: la “ontología de la muerte”

El objetivo último de la filosofía de la vida jonasiana es alcanzar una “nueva ontología” a partir de una interpretación fenomenológica de la existencia viviente. El primer paso para ello consiste en una «destrucción» de la historia de la ontología, en el sentido heideggeriano del término, vale decir, en el trabajo de develar y apropiarse de las primeras determinaciones del ser y ver así el olvido que la tradición metafísica ha hecho del ser. Para tal efecto, Jonas emprende una hermenéutica fenomenológica siguiendo las variaciones históricas del concepto “vida”, mostrando con él las oscilaciones y tensiones de la metafísica de Occidente. Con este trabajo de destrucción histórica, el filósofo da cuenta de que los avatares del concepto “vida”, a lo largo de nuestra tradición, siempre han reflejado de forma privilegiada una u otra metafísica, entendidas como objetivaciones de la experiencia existencial de la vida y la muerte; y, a su vez, muestra que este concepto ha sido un campo de batalla de decisiones ontológicas, pero que nunca ha sido tematizado; como dice Jonas, el concepto vida revela una permanente «crisis latente» de la ontología. Por esta razón, postula que el problema de la vida y, con él, el del cuerpo vivo, deben estar en el centro de la ontología y, hasta cierto punto también, en el de la teoría del conocimiento<sup>155</sup>.

En su programa filosófico, la destrucción histórica, al hilo de la pregunta por el ser de la “vida”, no sólo es una vía de acceso privilegiada para presentar tanto los problemas ontológicos como el destino de la metafísica hasta nuestros días, sino también el camino de solución de éstos. Precisamente, porque el concepto de destrucción, como le enseñó Heidegger, no sólo tiene una función crítica o negativa, sino también una función positiva de develamiento de las originarias experiencias del ser humano con el ser<sup>156</sup>. Por eso, Jonas afirma «que el problema de la vida ocupe una posición central no solo significa que posee una importancia decisiva para valorar cada una de las ontologías dadas, sino que también, para tratar ese problema, es necesario echar mano del conjunto de la ontología»<sup>157</sup>. Reitera esta aproximación al problema ontológico en la historia, diciendo que «el cuerpo orgánico representa la crisis latente de toda ontología conocida, así como el criterio para “toda ontología futura que pueda presentarse como ciencia”»<sup>158</sup>. Por lo tanto, el diálogo que mantiene con la

<sup>155</sup> PL, 48 (41) [25].

<sup>156</sup> Cf. Heidegger, 1927, pp. 19-27 (Heidegger, 2003, pp. 43-50). Véase también Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 26-32 [Los problemas fundamentales de la fenomenología. Madrid: Trotta, 2000, pp. 44-49].

<sup>157</sup> PL, 48 (41) [25].

<sup>158</sup> PL, 39 (34) [19].

historia del ser (*Seingeschichte*), a la luz del ente vida, no es simple historia de la filosofía, sino, más bien, el inicio de una interrogación filosófica orientada hacia una nueva ontología, cuyo eje es el modo del ser del sujeto vivo como camino al sentido del ser.

El propósito de este apartado es mostrar cómo Jonas, en su la lectura de la metafísica, llega a caracterizar el destino de ésta por el dominio de una “ontología de la muerte”, la cual lleva a un nihilismo existencialista marcado por el olvido del ser de la vida en su integridad. La revisión histórica de la ontología, desde el problema de la vida y el cuerpo vivo, le permite finalmente sostener que la dificultad esencial en el pensamiento del ser radica en la constante negación del valor ontológico y epistemológico de la vida. En el párrafo siguiente expondré la tesis que se deriva de este análisis crítico de la historia de la ontología: pensar el sentido del ser de la vida en su integridad como acceso a la pregunta por el ser.

#### *a. El dualismo de las religiones trascendentes*

En el ensayo que da inicio a *The Phenomenon of Life*, «El problema de la vida y del cuerpo vivo en la doctrina del ser» (1965)<sup>159</sup>, Jonas propone una lectura fenomenológica de la historia de la ontología a partir de las experiencias fundamentales de la vida y la muerte<sup>160</sup>. En él expone que las primeras expresiones de la metafísica (mítico-religiosa) y los inicios de la filosofía toman como punto de partida la *experiencia originaria de la vida*. La presencia inmediata de lo vivo en el entorno terrestre fue asimilada por el ser humano, en las primeras manifestaciones cosmológicas y cosmogónicas, como una constante del ser de la naturaleza y que era corroborada por la propia autoexperiencia de la vida. Por eso, no resulta extraño que esa experiencia primaria pase a ser el fundamento de una "concepción del mundo" [*Weltanschauung*], una forma de objetivación metafórica, en virtud de la cual todos los entes están animados, incluido el cosmos en su totalidad.

Desde las formas más primitivas de animismos hasta las elucubraciones filosóficas más complejas de los panpsiquismos o hilozoísmos, todas ellas coinciden en emplazar a la vida como principio del ser. La idea de “«mera” materia, es decir, de materia realmente inanimada, “muerta”»<sup>161</sup>, dice Jonas, estaba muy lejos de ser algo evidente en ese entonces. En realidad éste fue un descubrimiento muy tardío en la humanidad, cuando con la revolución copernicana se expande la idea de naturaleza más allá de la Tierra hacia el espacio cósmico infinito. Por eso es que, para estas ontologías panvitalistas, la *experiencia de la muerte* resulta problemática y contradictoria en la estructura del ser. La muerte, en efecto, fue el primer gran enigma metafísico que debió enfrentar el ser humano: el cómo y el por qué hay

159 La versión original en inglés de este ensayo fue titulada «*Life, Death, and the Body in the Theory of Being*». Aquí utilizo la traducción del título de la versión alemana: «*Das Problem des Lebens und des Leibes in der Lehre vom Sein*». Ambas versiones son del mismo año.

160 En el ensayo «¿Es Dios un matemático? Acerca del sentido del metabolismo» (cap. 5 *PL*), Jonas, en las primeras secciones, hace un análisis de la historia de la ontología en esta misma línea, esto es, a la luz del fenómeno de la vida.

161 Cf. *PL*, 21 (25) [7].

muerte en un mundo en que aparentemente todo está vivo o animado. La forma en que estas primeras metafísicas resolvieron tal enigma fue reducir el hecho particular de la muerte en la universal «primacía ontológica de la vida». No obstante, esto implicaba negar el hecho de la muerte como una condición esencial de cada ente vivo. Una de sus primeras formas de negación fue el culto a los muertos y la fe en la inmortalidad, esto es, la creencia en la vida después de la muerte.

El monismo animista o panvitalista perduró durante varios siglos y sólo comienza a entrar en crisis cuando emerge el dualismo de origen religioso (órfico, judeo-cristiano y gnóstico) que enfrenta por primera vez la *experiencia de la muerte* como un problema irreductible. La metafísica dualista, según la hipótesis de Jonas, tiene precisamente sus raíces en la experiencia de la mortalidad y en la protesta contra ella<sup>162</sup>. La solución que adoptó el dualismo para integrar la muerte en el ser viene a demostrar esta hipótesis. En efecto, la salida al enigma consistió en otra metáfora, otra forma de objetivar la experiencia humana, en este caso la de la mortalidad, proponiendo la división del ser en dos esferas distintas y opuestas: el espíritu, inmortal y extramundano, y el cuerpo, mortal, perecedero y mundano.

Este giro, a juicio de Jonas, tuvo consecuencias enormes, porque de «la percepción, con tanto esfuerzo alcanzada, de que puede haber materia sin espíritu, el dualismo extrajo la inversión, que no fue percibida, de que también puede haber espíritu sin materia»<sup>163</sup>. Desde ese momento comienza «un constante proceso de sustracción crítica»<sup>164</sup> de los contenidos de vitalidad o animación del mundo, hasta llegar en la modernidad a vaciarlo por entero de cualquier rasgo de vida y, con ello, de sentido o finalidad, de tal modo que pasa a ser algo indiferente y carente de valor para el ser humano. Es el inicio en la modernidad del «acosmismo antropológico» y del «nihilismo cósmico» que nos define hasta el día de hoy, según Jonas<sup>165</sup>.

La concepción órfica fue la primera respuesta dualista al problema de la muerte e influyó en la metafísica platónica que, como bien se sabe, degradó lo corporal, lo contingente, ante el ser eterno de la razón. El orfismo sostuvo la doctrina de que el cuerpo (*soma*) es una tumba (*sema*) del alma, puesto que, si el alma presta la vida al cuerpo, cuando lo abandona, éste alcanza su verdadero ser: el de cadáver, algo inanimado. Con posterioridad, el dualismo de las religiones trascendentes, y con especial radicalidad el dualismo gnóstico, da un paso más allá al incluir no sólo al cuerpo humano, sino a la entera naturaleza en el ámbito de lo inanimado como aquello que está privado de valor o sentido, excluyendo únicamente al alma humana que, por su origen divino, a fin de cuentas es “extraña” al orden natural creado. Siguiendo la metáfora órfica, Jonas expresa que el dualismo trascendente, al desacralizar la naturaleza, convierte el mundo entero en *sema*, en sepulcro, del alma o del espíritu.

---

162 Cf. *PL*, 27 (31) [12].

163 *PL*, 35 (30) [16].

164 *PL*, 31 (27) [12].

165 Cf. *PL*, 351 (284) [216].

Para Jonas, la doctrina judeo-cristiana de la creación jugó un papel clave en el largo predominio del dualismo en la historia espiritual de Occidente. En la medida que esa doctrina enseña que el universo es creado desde la nada (*ex nihilo*) y sigue las leyes ciegas de su creador, de modo que se mueve sin estar vivo y es inteligible aunque no posea *logos* o razón por sí mismo. En esto la doctrina judeo-cristiana se diferencia radicalmente de la cosmología clásica<sup>166</sup>, que entiende al mundo (*kosmos*) como la entidad viva más perfecta, ordenada, inteligible y dotada de *logos*. Con el paso del tiempo, la doctrina de la creación *ex nihilo*, refinada por la teología medieval, llegó a tener fuertes implicaciones en la modernidad. Este fenómeno de transición histórica lo demuestra Jonas detalladamente en el ensayo «Jewish and Christian Elements in Philosophy: Their Share in the Emergence of the Modern Mind» (1967)<sup>167</sup>. En dicho ensayo sostiene que la idea de un mundo creado desde la nada por un Dios infinito y trascendente produjo dos grandes consecuencias ontológicas que fueron decisivas para el pensamiento moderno. Primero, la prioridad ontológica la pasa a tener la “existencia individual” de cada cosa creada, lo que implicó un nuevo *estatuto ontológico de la materia*, pues ésta adquiere autonomía frente a la forma racional —en el sentido clásico de la ontología esencialista “forma-materia”—, porque, en la medida que la divinidad crea no sólo la forma sino también la materia de todo ente (no hay una materia preexistente), la forma racional deja de ser el atributo esencial. En consecuencia, la materia ya no es potencia actualizada por una forma sino que deviene “cosa” de pleno derecho: una esencia positiva que, para oponerse a la nada de la que surge y que siempre la amenaza, tiene que existir plenamente sin ninguna condición de negatividad. Segundo, implicó dar un valor ontológico a la *contingencia* de cada cosa individual y, junto a ello, primacía a la *voluntad*, porque la existencia de cada cosa depende en cada instante de una *voluntad* divina creadora, lo cual se contrapone con el concepto clásico de eternidad y necesidad del mundo y con la primacía del intelecto sobre la voluntad<sup>168</sup>. La conclusión de Jonas es que el nacimiento de la metafísica moderna es posible gracias al conjunto de estas ideas: primero, la materia existe por sí misma de modo autosuficiente, lo que significa negar y superar definitivamente las “formas sustanciales” del aristotelismo; segundo, el primado de lo contingente o factual en detrimento de la necesidad del mundo; y, por último, la secularización de la voluntad divina en la voluntad de dominio del ser humano sobre el mundo natural: el hombre como dueño y señor de la naturaleza.

---

<sup>166</sup> Cf. *PL*, 138-139 (114-115) [71-72].

<sup>167</sup> Ver este ensayo en *PhE*, 21-44. Hay una primera versión, menos completa, publicada con el título «Jewish and Christian Elements in the Western Tradition» en *Commentary* 44 (Nov., 1967), pp. 61-68. Se tuvo a la vista ambas versiones del ensayo. Jonas reeditó esta primera versión en Oakley, Francis & O'Connor, Daniel (ed.). *Creation: The Impact of an Idea*. New York: Schibner's, 1969.

<sup>168</sup> Cf. *PhE*, 36-38.

### b. El dualismo moderno y el olvido del ser de la vida

Al llegar a la modernidad, este dualismo histórico de raigambre religiosa alcanza su máxima expresión. En este sentido, piensa Jonas que «es indudable que un punto de vista metafísico no es siempre el efecto de una revolución científica, sino que también puede ser su causa»<sup>169</sup>. Precisamente, fue el cambio en la idea de naturaleza, efectuado por la tradición judeo-cristiana, lo que permitió dar paso a la revolución científica. En varios pasajes de su obra, Jonas describe, siguiendo la huella de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*<sup>170</sup>, el proceso por el cual la ciencia física moderna, fundada por Galileo, opera una matematización de las formas sensibles de la naturaleza mediante la eliminación de las cualidades secundarias, lo cual significó una separación entre la “materia”, como principio del ser natural, y el “espíritu”, como principio de la subjetividad<sup>171</sup>. Con ello nace, para utilizar la expresión de Husserl, la paradoja de un objetivismo aliado a un subjetivismo, que consiste en la reducción del mundo natural a una pura exterioridad frente a un sujeto cognitivo abstracto o fantasmagórico que observa el mundo sin estar carnalmente comprometido en él desde su interior. Esta «seductora operación de sustitución», como dice Jonas en sintonía con Husserl, permitió reducir los fenómenos naturales del entero universo a mediciones matemáticas de lo extenso, terminando definitivamente por vaciar el mundo natural de cualquier rasgo de vitalidad, quedando proscrito, incluso, proyectar en un universo así, estrictamente mecánico, la experiencia de nuestra corporalidad viva, o sea, proyectar cualquier suerte de antropomorfismo. De paso, junto con la eliminación de este antropomorfismo, queda también eliminada *a priori* la idea de teleología o de causas finales, precisamente, por su carácter antropomórfico.

No es extraño, entonces, que el dualismo trascendente –en estricto rigor un doble dualismo: Dios-Mundo y espíritu-naturaleza– haya culminado con el dualismo de sustancias de Descartes, la «última y letal metamorfosis» de éste, en palabras de Jonas, el cual escinde el ser en dos sustancias incomunicadas: la *res cogitans* y la *res extensa*. Las consecuencias históricas de esta última fase del dualismo fueron enormes, porque permitió la aparición, en la filosofía moderna, de dos alternativas ontológicas, el idealismo y el materialismo, antitéticas y, a la vez, complementarias, cuyos fundamentos radican, respectivamente, en uno de los dos lados del ser dividido por el dualismo cartesiano.

Estos dos monismos postdualistas, como los denomina Jonas, son antitéticos, desde el punto de vista ontológico, porque intentan paradójicamente dar cuenta de la totalidad del ente desde una de sus regiones: la “conciencia pura” o la “sustancia material”. Pero, simultá-

---

169 *PL*, 137 (113) [70]. Véase «Seventeenth Century and After: The Meaning of Scientific and Technological Revolution» en *PhE*, pp. 45-80. Versión adaptada en alemán y editada con el título «Von Kopernikus zu Newton: Aus den Anfängen des neuzeitlichen Weltbildes» [«De Copérnico a Newton: los comienzos de la concepción moderna del mundo», en *PhU*, 103-127].

170 Cf. Husserl, 1976, pp. 20-57 (Husserl, 1991, pp. 20-61)

171 Cf. *PhU*, 111-134.

neamente, desde el punto de vista óntico, mantienen una complementariedad porque, desde sus parciales y opuestos fundamentos del ser, son dos formas de tratar la realidad: la ciencia de los fenómenos de la conciencia (ciencias del espíritu) y la ciencia física de los fenómenos externos (ciencias de la naturaleza). Si bien esto es así, ambos comparten la misma idea de naturaleza, en el sentido de un mero mecanismo de partes materiales vinculadas causalmente en el espacio y el tiempo, vale decir, pura exterioridad meramente extensa.

En la medida en que estos monismos postdualistas son herederos de la solución ontológica del dualismo, la *experiencia de la muerte* termina por imponerse definitivamente por encima de la *experiencia de la vida*, ya que una conciencia pura está tan vacía de vida como lo está una naturaleza puramente material. Sin embargo, observa Jonas que bajo el principio moderno del ser natural reducido a objeto puro, compartido tanto por el idealismo como por el naturalismo, hay un ente en particular, el organismo, forma de la cual goza el ser humano, el animal y la planta, que se resiste a plegarse a este principio ontológico. El organismo vivo pasa a ser en esta ontología del objeto (el dominio universal de la materia) una anomalía, porque es parte del mundo material y, a la vez, goza de una interioridad que lo hace sensible para un mundo.

A partir de este cuadro histórico, Jonas concluye que las ontologías modernas postdualistas convergen en única visión del ser: la «*ontología de la muerte*». Tal denominación adquiere sentido si se comprende a esta ontología como la antítesis histórica de la «*ontología de la vida*» predualista, para la cual el todo (el cosmos) y cada una de sus partes está viva, pero que, al mismo tiempo, niega la muerte, el no-ser, como condición consustancial a la esencia de la vida. En la «*ontología de la muerte*», en cambio, es la vida concreta del cuerpo vivo la que representa un problema, una contradicción en el esquema universal del ser: el de la materia muerta. El enigma, y que está aún vigente, es cómo y por qué ha surgido vida en un mundo material muerto y sin significación. «El hecho mismo de que hoy debamos enfrentarnos al problema teórico de la vida, y no al de la muerte, dice Jonas, atestigua el estatus de la muerte como el estado natural que se explica a sí mismo»<sup>172</sup>. La solución al problema ha sido y sigue siendo reducir la vida al principio ontológico dominante: el ser vivo es el resultado del mecanismo ciego de la materia<sup>173</sup>.

La conclusión a la que llega Jonas es que el pensamiento contemporáneo permanece prisionero de esta ontología de la muerte de doble rostro (idealista y naturalista), cuyo indi-

---

172 PL, 29 (25) [10].

173 Para una revisión del concepto de vida desde Aristóteles hasta la ciencia contemporánea, véase Mosterín, J. (2009). «¿Qué es la vida?». En: J. González (coord). *Filosofía y ciencia de la vida*. México D.F.: FCE, pp. 33-59. En la ciencia actual, el autor distingue cinco significados del concepto "vida": i) definición metabólica en un sentido general de ingerir, asimilar y excretar, aplicable por tanto a una llama de vela o a un automóvil; ii) definición termodinámica en términos de neguentropía, lo que se aplica también a un relámpago o la capa de ozono; iii) definición en términos de reproducción, aplicables también a modelos sintéticos (J. von Neumann en los años 40 y actualmente S. Kauffman); iv) definición evolutiva de la vida, es vivo aquello que evoluciona por selección natural; v) definición en términos de complejidad. El autor cree para responder la pregunta de qué es la vida debemos responder acerca de la existencia y el carácter de la vida en otros lugares, fuera de la Tierra.

soluble nudo es el *problema de la vida y del cuerpo vivo*. En efecto, como expuse en el §2, Jonas demuestra que tanto el idealismo trascendental de la fenomenología de Husserl como el existencialismo heideggeriano, no se hacen cargo plenamente de la ontología de la vida y de la corporalidad viva y, en esa medida, mantienen un «secreto dualismo» por mucho que lo intente superar, de modo que siguen siendo tributarios de la «ontología de la muerte» que define al pensamiento moderno. A su vez, las actuales ciencias de la vida operan bajo el paradigma de la ontología fisicalista que viene a ser una expresión refinada del mecanicismo moderno, el cual es, por antonomasia, expresión de la ontología de la muerte. En el prólogo a *The Phenomenon of Life*, Jonas expresa así esta situación:

El existencialismo contemporáneo, al igual que otras filosofías que le precedieron [entiéndase los idealismos], dirige sus miradas solamente al ser humano, como si hubiese sido encantado por él. Hace al ser humano el homenaje, que es a la vez una carga, de atribuirle a él muchas cosas que tienen su raíz en la existencia orgánica como tal [...]. Por su parte, la biología científica, atada por sus propias reglas a los hechos físicos externos, se ve obligada a pasar por alto la dimensión de interioridad propia de la vida [...]. Estos dos puntos de vista, que desde Descartes se mantienen antinaturalmente separados, guardan una relación de complementariedad lógica<sup>174</sup>.

Este diagnóstico histórico es el punto de arranque de la fenomenología de la vida de Jonas y de su propuesta de una «ontología monista integral», que se orientan a buscar las implicaciones ontológicas que tiene la idea de una continuidad y entrelazamiento entre la naturaleza, la vida y la conciencia (*mind/Geist*), pensadas desde la unidad dual del sujeto vivo en su vivir, esto es, la unidad de la vivir (*leben*) y la experiencia vivida (*Erleben*).

### c. *El problema de la vida en la «ontología de la muerte»: Descartes y Spinoza*

El dualismo cartesiano es la última y decisiva expresión del dualismo histórico que recién expuse y que, como mostraré, pervive veladamente en los postdualismos. Sigo, en este último apartado, las reflexiones que Jonas dedica al tema de «la importancia del cartesianismo para la teoría de la vida»<sup>175</sup> que, según él, conduce al concepto “vida” a un callejón sin salida, marcando el destino de la comprensión moderna del ser vivo, pues, en el marco del mecanicismo materialista, se termina por negar la finalidad inmanente en lo orgánico. Quiero destacar, además, a luz de la lectura que hace Merleau-Ponty de la ontología cartesiana –sujeta a una suerte de «diplopía ontológica», dice el filósofo francés<sup>176</sup>–, que en el pro-

174 PL, 9 (9) [ix].

175 Ver Apéndice del cap. 3 de *The Phenomenon of Life*, «Aspectos filosóficos del Darwinismo», titulado: «La importancia del cartesianismo para la teoría de la vida» (PL, 102-107, (84-89) [58-63]). Véase también el apartado 10 (“La mera compatibilidad de materia y forma: El dualismo de Descartes y su fracaso ante el fenómeno de la evolución”) del ensayo «Materia, espíritu y creación. Conclusiones cosmológicas y conjeturas cosmogónicas» en *PhU*, 241-243.

176 Este es un término que Merleau-Ponty toma de M. Blondel (*L'Être et les êtres*, 1935) y con el cual expresa la división de la ontología occidental entre dos posturas irreductibles: un esencialismo condicional y un existencialismo subordinado (N, 179). La tarea de la filosofía frente a esta diplopía ontológica no es



blema psico-físico (mente-cuerpo) que plantea Descartes se concentra una indecidibilidad y una tensión histórica de la ontología: entre una ontología de la existencia y una ontología del objeto, mostrando que ese diagnóstico del fenomenólogo francés coincide con el de Jonas, así como también, con sus soluciones ontológicas.

El dualismo cartesiano en la historia de la metafísica generó dos grandes consecuencias: por un lado, sustituyó definitivamente la cosmovisión del monismo animista clásico y su ontología forma-materia y, por otro lado, condujo a la ontología postdualista a una «ontología de la muerte», esto es, a una ontología de la mera materia en la que la vida representa una anomalía. El dualismo histórico que comienza con el dualismo religioso (judeo-cristiano y gnóstico), que separa el alma humana de una naturaleza inanimada, culmina con el dualismo cartesiano de las dos sustancias (*res cogitans* – *res extensa*). En ese cuadro de la metafísica histórica, la vida termina por quedar definitivamente exiliada en una suerte de limbo en la discusión del ser. En palabras de Jonas: «la vida concreta y finita podía ser contemplada en su “aquí” sin hogar metafísico [...]; el lugar de la vida en el ser iba quedando reducido al caso particular del organismo [...], una causalidad improbable dentro de un universo ajeno a la vida y regido por leyes materiales indiferentes a la misma»<sup>177</sup>.

Sin embargo, cabe precisar que, en el pensamiento de Descartes, la anomalía que representa la existencia viviente en un mundo mecánico quedaba desplazada al problema psico-físico en el ser humano, al enigma de la propia autoexperiencia de la vida encarnada. Esto obedece a que, para Descartes, los restantes seres orgánicos no representan más que una parte de lo extenso y, por tanto, su vida puede ser reducida explicativamente a las leyes de la materia: la estructura orgánica es suficiente para explicar totalmente su funcionamiento, como expone Descartes en el *Tratado de las pasiones del alma*<sup>178</sup>. En este esquema dualista, la triple división aristotélica del alma en vegetativa, sensitiva y racional, dejó de tener sentido<sup>179</sup>, porque los dos primeros niveles del alma, que comprenden las facultades de crecer y de moverse, y que el ser humano comparte con los animales, tienen una naturaleza distinta del alma racional. Los dos primeros son de carácter físico, en cambio, el último es inmaterial. El alma vegetativa y animal, en definitiva, puede explicarse en términos de pura exterioridad mediante la concepción del organismo-máquina.

Descartes, en su teoría de los autómatas animales, describe a los organismos vivos en términos de *máquinas*, por lo tanto, como entidades que carecen de una *existencia* y, enton-

---

superarla sino asumirla como se hace con las imágenes monoculares en una visión única (RC, 127 [195]).  
177 PL, 35 (30) [15].

178 Cf. Descartes. *Traité des passions de l'ame* (A.T, XI, § 5-6); Cf. Carta a Regius en mayo 1641 (AT, III, p. 370 y ss.).

179 En el *De anima*, Aristóteles sin definir directamente qué es la vida, distingue de entre los diversos modos en que se dice el término “vivir”, el más general y separable de sus sentidos y que por ser común a todos opera como principio de los demás. Este principio es la “vida nutritiva”, y dice: «la vida es aquello por lo cual un ser se nutre, crece y perece por sí mismo» (*De anima*, II, 1, 412a, 14-15). Este principio es el fundamento de toda vida, tanto de los vegetales (con su potencia o facultad nutritiva), de los animales (con su potencia sensitiva) como de los seres humanos (con su potencia de *logos*).

ces, de una capacidad para experimentar algo. Con la separación cartesiana entre la estructura y la función orgánica, por un lado, y la facultad de sentir o la experiencia del viviente, por otro, «el hecho mismo de la vida se tornó incompresible», pues, llegó a un callejón sin salida. Esto, según Jonas, porque Descartes «niega a la realidad orgánica su principal y más patente característica: la de que en cada una de sus individuaciones muestra una tendencia propia a la *existencia* y al cumplimiento, esto es, el hecho de que la vida se quiere a sí misma»<sup>180</sup>. En efecto, en la medida que reduce la vida a una estructura mecánica que carece de apetitos, deseos y fines, y que, por lo mismo, sólo es un mecanismo ciego que se resiste a su degradación y muerte, queda circunscrita a la ontología del objeto, esto es, a la idea de naturaleza como pura positividad sin negatividad operante en su interior. En un ensayo, escrito al final de su vida, expresa Jonas: «La audaz ficción de los autómatas se desmonta simplemente en el trato con los animales. La ficción de la repentina epifanía del espíritu en el ser humano resulta insostenible ante el hecho de la evolución, que prepara esta epifanía con pasos lentos»<sup>181</sup>.

Ahora bien, como señalé, para Descartes el problema de la vida quedaba desplazado sólo en el ente humano, bajo la forma de una tensión ontológica irresoluble: la unión y separación del cuerpo y el alma. El ser humano, por una parte, es una *mezcla* entre un cuerpo vivo material y un alma inmaterial, unión que, según Descartes, sólo se puede experimentar en el uso de la vida, en la experiencia de la libertad, y, en tal sentido, formula la frase: «yo no estoy solamente alojado en mi cuerpo como un piloto en su nave»<sup>182</sup>. Pero, por otra parte, desde el punto de vista del intelecto y no del uso de la libertad, el cuerpo es un órgano externo al alma, y sólo podría pensarse el vínculo por algo exterior (la glándula pineal). En tal sentido, el alma no puede ser forma o principio de “vida”, sino que sólo principio de la subjetividad, es decir, una dimensión de la interioridad o de la inmanencia: la conciencia o *cogitatio* externa al cuerpo orgánico<sup>183</sup>. Esta segunda perspectiva, según Jonas, es la que lleva Descartes a plantear que «el concepto rector de lo inmaterial ya no fuese el concepto trascendente y normativo de “espíritu”, sino sencillamente el “yo” o “sí mismo” en general en el que está contenido cuanto es consciente, y su correlato ya no es la “forma”, sino todo “no yo” como tal»<sup>184</sup>.

Es pertinente traer a colación aquí el análisis que Merleau-Ponty hace, en sus cursos sobre la naturaleza del *Collège de France* (1956-1957), de la ontología cartesiana, pues nos ayuda a complementar y reforzar el análisis histórico de Jonas y entender sus implicancias para una revisión de la ontología. Merleau-Ponty explica, en estas lecciones, cómo Descartes lidió permanente con esta tensión ontológica, demostrando esta indecisión en las *Meditaciones metafísicas*. Para el fenomenólogo francés, Descartes en este texto enfrenta expresamen-

180 *PL*, 105 (87) [61].

181 *PhU*, 241.

182 Descartes. *Discours de la Méthode* (A.T, VI, p. 59) [*Discurso del método*. Madrid: Espasa Calpe, 1988, p. 83. Trad. Manuel García Morente].

183 Cf. *PL*, 104-105, nota 3 (86-87, nota 14) [60, nota 3].

184 *PL*, 140-1 (116) [72-3].

te dos ontologías: la ontología del objeto (positivista) y la ontología del existente (negativa), que conforman dos maneras de entender el *vinculum* entre «hombre-Dios-naturaleza». En la primera ontología está el concepto de naturaleza como objeto (*natura naturata*) dado al pensamiento (*cogito*) y en la segunda la naturaleza es un acontecimiento (*natura naturans*) dado a la experiencia. Ambas concepciones de la naturaleza se corresponden, respectivamente, a la idea de Dios-intelecto y Dios-voluntad<sup>185</sup>. Merleau-Ponty sintetiza esta tensión ontológica en los siguientes términos:

De la primera a la tercera *Méditations* Descartes toma la luz natural como término de referencia, mientras que de la tercera a la sexta es la inclinación natural la que nos empuja a creer en la existencia del mundo externo, de mi cuerpo. El espacio toma un significado completamente distinto. Este cuerpo que llamo «mío» requiere un nuevo tipo de espacio que no es *partes extra partes*, ni una extensión espiritual como aquella de un cuadro: yo soy mi cuerpo. Cualquier cosa sea la naturaleza exterior, a nivel del ser humano se encuentra una naturaleza que no presenta el carácter de objeto para nosotros. El cambio de orden es muy significativo. Descartes concede razonamientos que en las primeras tres *Méditations* rechazaba explícitamente hacer. Así en la tres últimas *Méditations*, la presión que el mundo actual ejercita sobre nosotros llega a ser un argumento válido para la existencia del mundo actual, mientras que en las primeras tres *Méditations* había sido rechazado como dudoso<sup>186</sup>

La conclusión que extrae Merleau-Ponty al final de su lectura es que Descartes no resuelve la contradicción entre la *Primera* y la *Sexta Meditación*, porque, como dice en un texto dedicado al problema de la unión del alma y el cuerpo: «si la unión del alma y el cuerpo es un pensamiento confuso, ¿cómo es que he podido descubrir el *cogito*? Y si he descubierto el *cogito*, ¿cómo es que puedo ser el sujeto de naturaleza del que habla la *Sexta Meditación*?»<sup>187</sup>. Con todo, Merleau-Ponty va más allá de esta crítica al pensamiento de Descartes y sostiene que esta tensión es una suerte de estrabismo o «diplopía ontológica» permanente de la historia de la metafísica:

Tal vez el movimiento que arrastra a la ontología cartesiana es común a casi toda la ontología occidental. ¿No habrá en toda nuestra filosofía (y en toda nuestra teología) remisión mutua y círculo entre un pensamiento que podría llamarse «positivista» (el ser es, Dios existe por definición; si algo debía ser, no podía ser sino este mundo y esta naturaleza; la nada carece de propiedades) y un pensamiento «negativista» (la primera verdad es la de una duda, lo que es ante todo cierto es un medio entre el ser y la nada, el modelo de lo infinito es mi libertad, este mundo es puro hecho) que invierte los signos y las perspectivas de aquél, sin poder eliminarlo ni coincidir con él? ¿No existe por doquier la doble certeza de que el ser es, que las apariencias son solamente su manifestación y su restricción, que las apariencias son el canon de todo lo que

185 Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes du Collège de France*. Paris: Seuil. En adelante cito esta obra con la sigla *N*.

186 *N*, 34-35.

187 Merleau-Ponty, M. (1978). *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, p. 16 [*La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*. Madrid: Encuentro, 2006, p. 20].

podemos entender por «ser», y que, en este sentido, el ser en sí toma el aspecto de un fantasma inasible y de *Unding*?<sup>188</sup>.

Para Jonas también esta indecidibilidad ontológica es connatural a la historia de la metafísica y, por lo mismo, puede afirmar que «el dualismo mismo constituye la más importante etapa intelectual de las habidas hasta ahora en la historia del espíritu, y los resultados a que ha llegado, incluso tras haber sido superado, conservan un valor que nunca perderán»<sup>189</sup>. En este sentido, dice que la división entre espíritu y materia no fue simple arbitrariedad, sino que encuentra un fundamento en el ser mismo, razón por la cual piensa que no se puede eliminar o abolir esta dualidad, sino que hay que asumirla en una unidad del ser más alta, en lo que él denomina un «monismo integral» que comprende esas polaridades en su devenir<sup>190</sup>, siendo el ente vida el tipo de ser que permite comprender esta integración dinámica. Por decirlo en términos de Merleau-Ponty, es a partir del ente vida como se puede asumir la «diplopía ontológica» connatural a la metafísica histórica.

Merleau-Ponty coincide con Jonas, tanto en el diagnóstico como en la solución, al plantear que esta división del ser no puede terminar en los intentos fallidos de la filosofía moderna de reducir racionalmente esta oscilación en el que caen tanto el idealismo como el naturalismo. Por el contrario, piensa el filósofo francés que esta tensión obliga a tomar cabal posesión de la división del ser en una visión unitaria o binocular capaz de superar la diplopía. A fin de cuentas, piensa Merleau-Ponty que «el vaivén de las filosofías entre una y otra perspectiva no sería entonces contradicción en el sentido de inadvertencia o de incoherencia» sino que, más bien, «estaría justificado, fundamentado en el ser»<sup>191</sup>. Por lo tanto, concluye diciendo, en términos muy similares a los de Jonas, que la tarea de la ontología consiste en asumir las contradicciones, sin eliminarlas, en una idea del ser en movimiento.

La consecuencia que tiene para Jonas la metafísica cartesiana, en la medida que la «dualidad que sacó a la luz está fundada en el ser mismo», es que prefigura el camino de la ontología moderna (materialismo e idealismo) y, a su vez, cierra su camino como ontología integral (o binocular), porque no puede regresar a un monismo «ingenuamente aproblemático», por lo que tiene que asumir la división del ser desde un solo lado: o la sustancia pensante o la sustancia extensa. En efecto, tanto las ontologías idealistas como las naturalistas se ven obligadas a dar cuenta de esta división del ser entre lo subjetivo y lo objetivo sin perder

---

188 Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés du cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard, pp. 126-127 [*Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los Cursos del Collège de France 1952-1960*. Madrid: Narcea, 1979, p. 195. Trad. Eduardo Bello Reguera]. En adelante cito esta obra con la sigla RC.

189 PL, 35 (30) [16]. En una nota inédita del curso año 58-59, Merleau-Ponty señala en sintonía con Jonas: «valor del dualismo –o mejor dicho rechazo de un monismo explicativo que recurriría a una ontología ‘intermedia’. Busco un medio ontológico, el campo que reúna el objeto y la conciencia [...]. Pero el campo, el ser bruto (aquel de la naturaleza inanimada, del organismo) no debe ser concebida como una madera en la cual serían tallados el objeto y la conciencia, el orden de la causalidad y el orden del sentido» (citado por Barbaras, R. «Merleau-Ponty et la Nature». *Chiasmi International* 2, 2000, p.54).

190 Cf. PL, 36 (31) [17].

191 RC, 127 (195-196).

su unidad. Pero el problema radica en que, al intentar comprender el ser desde su visión parcial, ya sea desde la conciencia o desde la realidad *en sí*, pierden de vista la unidad concreta subjetiva-objetiva propia del ente vida, que resulta ser un fenómeno irreducible a la pura exterioridad o a la pura interioridad. En consecuencia, los postdualismos, a fin de cuentas, quedan atrapados en lo que Jonas llama el nudo del ser: el problema de la vida y el cuerpo vivo. Por eso mismo, idealismos y naturalismos son, a su juicio, expresiones de una única ontología: la «ontología de la muerte».

La explicación de Jonas de este nudo ontológico en el que están atrapadas las ontologías modernas se puede expresar en los siguientes términos. Por una parte, el naturalismo materialista, al reducir el fenómeno del ser vivo a un epifenómeno de la materia, a pura exterioridad, niega su especificidad, porque no es capaz de dar cuenta de que la vida posee una interioridad sintiente abierta a un mundo externo. En este mismo sentido, la conciencia humana es reducida a un mero epifenómeno. Pero con ello el materialismo termina por negarse a sí mismo como teoría, porque la conciencia, como estructura del aparecer del fenómeno del mundo, es el supuesto para construir cualquier teoría de la naturaleza. Por otra parte, el idealismo, con su distinción entre conciencia y fenómeno, fracasa al reducir la *cosa en sí*, puesto que, si el cuerpo vivo propio y la realidad sentida por éste es sólo un dato puro de la conciencia, no puede comprenderse el hecho de que la experiencia es siempre la de un cuerpo vivo y vivido que pertenece al mundo, a la realidad de las cosas mismas, en consecuencia, no puede ser concebido como un objeto puro dado a la conciencia<sup>192</sup>.

Así, pues, tanto las posturas fisicalistas, que descomponen la vida en hechos físicos externamente vinculados, como las posturas idealistas, tanto trascendentales como existencialistas, que atrapan la vida en la inmanencia de la conciencia o en la “existencia”, permanecen sólo en un lado de la unidad dual de la vida sin reconocer su integridad: las primeras en la objetividad (o exterioridad) y las segundas en la subjetividad (o interioridad). Sin embargo, el organismo desmiente ambas parcialidades ontológicas: es un ser con un cuerpo en el mundo que posee una dinámica temporal propia de autoconstitución y, a su vez, es un ser abierto a un mundo por medio de su afectividad o sensibilidad<sup>193</sup>.

Con todo, Jonas considera que el materialismo permite al menos que se plantee el problema ontológico de la vida, mientras que el idealismo puede evadirlo mediante un solipsismo inexpugnable que reduce el cuerpo propio y ajeno y toda la realidad a una “idea” o “representación”. Al idealismo, sentencia Jonas, en este sentido, «como punto de vista ontológico le falta seriedad: es, para decirlo de una vez, la negación de toda ontología»<sup>194</sup>.

---

192 Cf. *PL*, 37-38 (32-33) [17-18].

193 Sobre el nudo de la vida en el que están atrapados el materialismo y el idealismo, Jonas expresa que: «En la dualidad esencial de “dentro” [*Innen*] y “fuera” [*Außen*], subjetividad y objetividad, la mismidad espontánea y la cosa [*Ding*] causal, que se manifiesta en el ser orgánico cerró para mí la brecha entre materia y espíritu, que, en la herencia de Descartes, había constreñido al pensamiento moderno a la disyunción (a lo uno o lo otro) de materialismo aquí o idealismo allá, cada uno de ellos, fragmentario en sí mismo. La evidencia del organismo corregía ambas mentiras» (*WpF*, 24 [*MPF*, 147-148]).

194 *PL*, 40-41 n. 2 (35 n. 2).

En realidad, sólo en la medida que el materialismo postula la idea de una «objetivación del mundo en una exterioridad puramente extensa» es posible la idea complementaria de una subjetividad como conciencia que se representa objetivamente el mundo. En virtud de esto, concluye Jonas que «el idealismo de la filosofía de la conciencia no es más que un fenómeno complementario, un epifenómeno del materialismo y, por lo tanto, en sentido estricto, uno más de los rostros de la ontología de la muerte»<sup>195</sup>.

En este panorama de la ontología moderna, la metafísica de Spinoza viene a representar para Jonas una suerte de suspensión de esa ontología de la muerte. Esto en virtud de las implicaciones que tiene el paralelismo psicofísico spinoziano para comprender el «nudo ontológico» que viene a representar la vida del organismo. Con ese interés, Jonas emprende una lectura de la *Ética* de Spinoza (en concreto del Libro III: "Del origen y naturaleza de las afecciones), desde la perspectiva de una biología filosófica. En el ensayo «Spinoza and the Theory of Organism» (1965), incluido luego en *Philosophical Essay* (1974)<sup>196</sup>, Jonas analiza los conceptos spinozianos de “individualidad”, “forma”, “continuidad”, “*conatus*” y “relación” con una exterioridad (dialéctica entre la espontaneidad y la receptividad de la afección), los cuales se aplican tanto a los cuerpos simples como a los cuerpos compuestos (entre ellos los seres orgánicos), como conceptos ontológicos afines a los que él mismo venía elaborando en su biología filosófica orientada a una nueva teoría del ser. Al final de este análisis, la conclusión de Jonas es que la metafísica de Spinoza aún se sitúa en el marco de la ontología sustancialista cartesiana, por lo tanto, sólo llega a ser una suspensión de la «ontología de la muerte» y no una verdadera superación de la misma<sup>197</sup>.

En la *Ética*, el interés de Spinoza no se orienta a una filosofía del organismo, sino que a la fundación de una metafísica necesaria para el gobierno de los deseos por la voluntad humana. Los fenómenos orgánicos se comprenden dentro de este esquema metafísico, mediante el concepto de “individuo” (todo ser organizado animado o inanimado), un *modo* de la sustancia universal, y no directamente bajo el título de seres vivos. No obstante, este orden metafísico permite, según la lectura de Jonas, comprender la existencia orgánica más allá de la concepción del mecanicismo de los autómatas naturales de Descartes y, en consecuencia, una lectura más apropiada del fenómeno de la vida, en términos de *proceso* de una *forma* que se *autoafirma en el ser*, interactuando con un exterior compuesto de otras formas. Al respecto, comenta Jonas de Spinoza lo siguiente:

[...] lo que importa para la comprensión del organismo ya no era su menor o mayor perfección como una pieza independiente del funcionamiento de una maquinaria, sino

195 PL, 35-36 (41) [20].

196 Hans Jonas. (1965). «Spinoza and the Theory of Organism». En: *Journal of the History of Philosophy*, 3/1, pp. 43-57 [Reedición con el mismo título en *PhE*, 206-223. También en St. F. Spicker (ed.). *The Philosophy of the Body*. Chicago: Quadrangle Books, 1970, pp. 50-69; y en Marjorie Grene (ed.). *Spinoza. A Collection of Critical Essay*. New York: Garden City, 1973, pp. 259-278].

197 Se puede ver otra interpretación de la lectura que hace Jonas de Spinoza en clave de filosofía del organismo en Pommier, 2013, cap. III: "La phénoménologie de la vie de Hans Jonas en debat avec la conception spinoziste de l'organisme", pp. 87-101.

su menor o mayor perfección como un “modo” finito, medido por su poder para existir e interactuar (comunicar) con el resto de existencias, o ser una más o menos parte autodeterminada de una totalidad: en cualquier nivel de perfección, ella realiza una posibilidad intrínseca de la sustancia original en términos de materia y conciencia a la vez y, por tanto, participa en la auto-afirmación del Ser como tal [...]. La finalidad, entonces, no está oculta y ciertamente no sólo se encuentra en el ser humano, sino que se encuentra completamente en la infinita auto-expresión de sí misma, aunque esto, estrictamente hablando, no merece el término “finalidad”, puesto que está gobernado por la inmanente necesidad de la causa absoluta<sup>198</sup>.

En este sentido, para Spinoza el organismo, en cuanto modo finito de la sustancia universal, es un “individuo” y, en cuanto es parte del atributo universal de la extensión, es un cuerpo compuesto *distinto* de otros cuerpos. Ahora bien, es un cuerpo compuesto por las determinaciones modales de su organización (figura y movimiento) y por su interacción con otros cuerpos, sean éstos simples o compuestos. A la continuidad en el tiempo de estas determinaciones modales –en la historia causal de las interacciones del individuo–, Spinoza le da el nombre de “*conatus*”: la autoafirmación por la cual un *modo* persevera en su existencia y lo hace idéntico a su esencia. Por lo tanto, es el *conatus* el que define la *forma* de un cuerpo en tanto que individuo. La forma, la continuidad y la interacción (o relación) constituyen la idea de “individualidad” (aquello que hace ser a un individuo) y dan la clave para el sentido de su “identidad”.

La teoría del paralelismo psicofísico de Spinoza mantiene el principio de la no interacción entre el alma y el cuerpo que sostuvo el cartesianismo. En efecto, para Spinoza el cuerpo no puede determinar el alma y viceversa. Este fue un principio, aunque más bien un postulado, a juicio de Jonas, cuya validez nunca fue cuestionada en la modernidad, porque era necesario para mantener la operatividad de la ciencia natural sobre el ámbito causal cerrado de la materia. Por eso, Jonas señala que el principio debería formularse más bien así: «si hubiese interacción entre el cuerpo y el espíritu, no podría haber ciencia de la naturaleza; pero tiene que haber ciencia de la naturaleza: *ergo* no puede haber interacción entre el cuerpo y el espíritu»<sup>199</sup>. Pese a ello, la filosofía de Spinoza, una de las más audaces empresas en la historia de la metafísica, como la califica Jonas, no dio preferencia a la materia, como lo hará el materialismo, ni a la conciencia, como lo hará el idealismo, sino que mantuvo la correspondencia de estos dos aspectos del ser en un único fundamento: la infinita sustancia única.

Acercando sus conceptos a los de Spinoza, Jonas dirá que «el principio de una infinita gradación de “animación”, co-extensiva con la gradación de la composición física» implica que ya en el nivel más bajo del ser hay una infinitesimal afectación, de modo que hay un aspecto pasivo y otro activo: «por un lado, la auto-afirmación, cuyo equivalente físico es la *vis inertiae* (ambos expresan el *conatus* de la auto-continuación) y, por otro lado, la experiencia de la otredad cuyo equivalente físico es la sujeción a las fuerza externas (ambas expresan la

---

198 *PhE*, 210-211.

199 *PL*, 105 n. 4 (87 n. 15) [61 n. 4].

integración en la suma de las cosas)»<sup>200</sup>. Sin embargo, es sólo a partir de las organizaciones vivas, esto es, a partir de estructuras funcionales complejas, donde tiene lugar la *autonomía* (poder de autodeterminación) en la que los diversos estados internos se corresponden a las determinaciones que la afectan desde el exterior<sup>201</sup>.

La frase “aptitud para hacer o sufrir muchas cosas” expresa la profundidad de Spinoza para comprender el carácter dual del organismo: la autonomía para sí mismo y la apertura para el mundo: espontaneidad acoplada con la receptividad [...]. Spinoza afirma aún más, que el aumento de un poder pasivo va junto con el aumento de un poder activo, lo que es índice de una mayor adecuación del organismo y, por tanto, de perfección [...]. Esta dialéctica es precisamente la naturaleza de la vida en su sentido orgánico básico. La clausura como una totalidad funcional en el interior del organismo es, al mismo tiempo, correlativa con una apertura al mundo; su separación implica la facultad de comunicación; su segregación de la totalidad es condición de integración con la totalidad. La afectividad de toda vida complementa su espontaneidad [...]. Esto provee un sutil balance entre libertad y necesidad [...]. Sólo por ser sensitiva la vida puede ser activa, solo por estar expuesta puede ser autónoma<sup>202</sup>.

El concepto ontológico de libertad, como ya enuncié en el §3, es central en la biología filosófica de Jonas para describir todo el fenómeno de la vida, tanto en las dimensiones de la percepción o afección como del poder ser o la acción. Aunque, tradicionalmente, este concepto es atribuido al ser humano, la filosofía de Spinoza refuerza la idea jonasiana de la libertad como concepto ontológico descriptivo de la libertad para el conjunto de la vida. Para Spinoza, el ser humano, siendo éste parte de esa totalidad natural universal, disfruta del mayor grado de auto-afirmación y goce de sí mismo, en el lado de la espontaneidad, y el mayor grado de discriminación perceptiva, en el lado de la receptividad, lo que le permite ser capaz de comprender las cosas y, a su vez, dominarlas a su voluntad. De ahí, entonces, la importancia de la lección final de la metafísica de Spinoza, aquella acerca del poder de autogobierno del ser humano sobre sus afecciones, deseos y pasiones, que permite plantear su ética.

Concluyo con algunas matizaciones a la interpretación de Jonas sobre Spinoza:

1) Jonas comenta que Spinoza no se sale del marco ontológico de una naturaleza mecánica en la que los cuerpos se determinan entre ellos sin intervención de lo mental. Por lo tanto, mantiene intacta la ontología del objeto de tipo cartesiana, en virtud de la cual la naturaleza es positividad pura, que no deja espacio para la negatividad. En este sentido, la idea de *conatus* es coherente con esa ontología. En la sustancia spinoziana no hay ausencias o carencias, sino que sólo existe una homogeneidad plena y positiva, incluso ahí donde parece contradecirse esa misma idea: en la libertad del ser humano, cuestión que aborda en el último libro de la *Ética* con el título de *Las afecciones del alma*. Pero Spinoza evita esa contradicción diciendo que el ser humano no es un «Estado dentro del Estado», aunque las afecciones

---

200 *PhE*, 212.

201 Ver la Proposición LVII de la Tercera Parte de la *Ética* en que trata de las afecciones en los animales.

202 *PhE*, 223.



tienen propiedades determinantes que él puede conocer como cualquier otro modo, por lo que ellas son un producto de la misma necesidad de la Naturaleza. Por el contrario, la ontología de Jonas, como ya expuse, está inspirada en el fenómeno de la vida, cuyo principio es el deseo como intencionalidad, lo que implica la idea de una negatividad operante en el interior del ser: la ausencia o falta constante en el ser vivo en su existir. La vida, en términos jonasianos, es posibilidad de ser enfrentada siempre a su no ser, a su precariedad o finitud.

2) La metafísica de la sustancia única de Spinoza, comprendida desde su afinidades con la ontología de la vida jonasina, representó una excepcional tercera vía frente al cartesianismo que abrió dos vías complementarias y antitéticas en la filosofía moderna: la filosofía de la materia y la filosofía de la conciencia. En esta bifurcación ontológica, Jonas coloca a la monadología de Leibniz y al idealismo de Berkeley en el lado de aquellas filosofías que escogieron la *res cogitans* como fundamento metafísico. La diferencia está en que para Leibniz el principio mental, igual que para Spinoza, era válido para toda la Naturaleza (la materia y la vida), en cambio, para Berkeley, en la línea del empirismo psicologista británico, el ser no es más que contenidos de conciencia (*esse et percipi*), siendo la totalidad de ellos la naturaleza. Al respecto, comenta Jonas que «Spinoza y Leibniz habían establecido como un postulado ontológico el principio de continuidad cualitativa con sus infinitos grados de oscuridad y claridad de la “percepción”»<sup>203</sup>. Con todo, Spinoza y Leibniz mantienen una clara diferencia: para el primero la distinción entre pasividad y actividad (afección y percepción) estaba mucho más acentuada que para el segundo, quien utilizó para esa distinción los términos *appetitus* y *perceptio*, dando prioridad a esta última<sup>204</sup>. La teoría de la mónada (o sustancia simple) de Leibniz viene a ser una respuesta al concepto de sustancia cartesiana y a las soluciones de la interacción cuerpo-alma, como también respuesta a las soluciones ocasionalista y spinoziana de este problema. La idea de las mónadas como sustancias últimas del universo persigue conciliar el mecanicismo y el finalismo que, en último término, la «diplopía ontológica» cartesiana impedía. Leibniz postula una entidad (mónada) que viene a «individualizar completamente la esencia como tal», ya que cada mónada tiene una individualidad esencial que se diferencia por su contenido subjetivo y que tiende, en su unidad, a la percepción y, en su fuerza, al *appetitus*.

3) La solución inmanentista de Leibniz que permite la unidad de la existencia y la esencia, no satisface a Jonas, de cara a una filosofía de la vida, por dos razones. La primera porque «la mónada leibniziana, que “refleja” el universo “en perspectiva” desde su propio “punto de vista” (téngase en cuenta la utilización del modelo visual), sin “hacerle nada” a ese universo en virtud de interacción alguna con él, es un concepto que se contradice a sí mismo: en la naturaleza de la percepción misma reside que el perceptor también *tiene que ser* un “agente”»<sup>205</sup>. Esta misma crítica al concepto de percepción como representación la dirige

---

203 PL, 100 (83) [57].

204 PR, Kap. 3, nota 9, p. 397 (Cap. 3 nota 9, p. 365).

205 PL, 264 (216) [156] (nota 8).

Jonas a Hume y Kant, como expondré en el §10. El «mutismo causal de la percepción» que postulan Hume y Kant está dado por el énfasis puesto en la mera receptividad pasiva de ésta, negando la importancia que tiene en la percepción el cuerpo vivo con sus movimientos de esfuerzo hacia el mundo y de resistencia frente a éste. La segunda razón es que para Jonas la metafísica monadológica de Leibniz borra la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico, lo que significa hacer desaparecer la esencial característica de la vida: la carga (el tener que) y bendición (el deber de) de la mortalidad. En otras palabras, la ausencia de la muerte implica negar la esencia vulnerable, precaria, siempre amenazada de la vida, que, en consecuencia, está cargada por un índice de no-ser en su ser. En este punto, el monismo spinoziano tenía la virtud de poder distinguir el individuo vivo del no vivo, gracias al paralelismo entre el nivel de organización (complejidad) y el nivel de percepción, manteniendo, a su vez, la esencial distinción en lo viviente entre receptividad y espontaneidad. No obstante, como expresa Jonas respecto de los límites de la ontología de Spinoza, en un ensayo sobre cosmología y el fenómeno de la vida y el surgimiento del espíritu, escrito al final de su vida:

Esta concepción grandiosa tampoco resiste el juicio de nuestra experiencia. No encontramos aquí ni comienzo ni fin, ni logros ni fracasos, no hay un mejor o peor y menos aún el bien y el mal. Lo que se presenta como tal tan sólo es así desde un punto de vista particular, mientras que el todo —el universo psico-físico— siempre se haya en estado de perfección. El azar no tiene lugar en él, y la libertad es una ilusión. El espíritu está tan determinado como la naturaleza corporal, siendo en todo momento el equivalente preciso de ésta<sup>206</sup>.

Para sintetizar este párrafo, quiero mostrar los rendimientos que se obtienen de la destrucción histórica de la ontología que realiza Jonas, los cuales retomaré cuando exponga por qué el ente vida es el ente privilegiado para la pregunta por el ser (§5): 1) A partir del dualismo moderno, surge una bifurcación del ser entre lo subjetivo (conciencia) y lo objetivo (materia), que queda en evidencia en la idea de naturaleza moderna (respectivamente, entre naturaleza-existente y naturaleza-objeto), donde no tiene cabida la idea de organismo real como existencia orientada a fines. Este rendimiento me permitirá a continuación mostrar que el ente vida es expresión paradigmática de la unidad entre interioridad (subjetividad) y exterioridad (mundo). 2) Las tensiones ontológicas en la metafísica occidental comienzan con el dualismo cosmológico y antropológico de la tradición judeo-cristiana y gnóstica: el mundo es creación *ex nihilo* (la división radical entre el ser y la nada), una visión que se opone a la cosmología antigua: el mundo como ser eterno, racional e inmutable. A esto lo denominaré el rendimiento que permite pensar el ser desde el ente vida como aquello que habita la frontera entre el ser y la nada. 3) La negación del valor ontológico y epistémico del cuerpo vivo cataliza aún más esta división. Frente a esta división, un tercer rendimiento es ir más allá de la distinción entre esencia y existencia propia de la metafísica onto-teológica. 4) En la medida en que esta división entre materia y espíritu está fundada en el ser mismo, la solución

---

206 *PhU*, 242.

ontológica, desde el ente vida, no está en reducirla ni eliminarla, sino en asumirla e integrarla en una visión sinóptica y dinámica del ser que comprenda el no-ser en su interior. Este rendimiento permite pensar la plausibilidad del «monismo integral» propuesto por Jonas.

### **§5. La reducción del ente vida al ser: una «ontología indirecta»**

En este apartado, me encargo de comprobar los rendimientos que la destrucción histórica jonasiana tiene para la pregunta ontológica. Para ello desarrollo el segundo momento de la ontología fenomenológica de Jonas: el de la reducción del ente vida al ser. En la medida que la ontología de la muerte conduce a un cierre de la pregunta por el ser, debido a la negación del ser de la vida, Jonas propone una ontología del viviente, metodológicamente, desde un antropomorfismo crítico que sirve tanto para el momento de la reducción como para el de la construcción (§7), con el cual da cuenta de la unidad ontológica de la vida (*Leben*) entre el vivir (*leben*) y la vivencia (*Erleben*) como vía de comprensión de la unidad dinámica del ser. En la segunda parte del párrafo, abordo la peculiaridad de la ontología fenomenológica de Jonas mediante el concepto de «ontología indirecta», trabajado por el último Merleau-Ponty, como herramienta interpretativa de la ontología jonasiana y del carácter ontológico de su fenomenología.

#### *a. La pregunta por el ser desde el ente vida: el momento de la reducción*

El momento de la «destrucción histórica» de la metafísica dualista de Occidente, leída a través del problema de la vida y el cuerpo vivo, se podrá ver ahora que es una parte esencial de la filosofía de la vida de Jonas porque, una vez alcanzado y superado ese primer momento, la pregunta por el ser se abre en su radicalidad a través de la pregunta por el ser de la vida.

Jonas accede a la pregunta por el ser desde una *fenomenología de la vida* con la cual opera una reducción de la «ontología de la muerte». Tal operación metodológica de reducción comporta, a mi juicio, dos aspectos: 1) la reducción del mundo teórico (el dato científico de las ciencias biológicas) al mundo preteórico de la experiencia de la vida en nosotros, que es el presupuesto epistemológico para reconocer y comprender la totalidad del fenómeno de la vida (antropomorfismo crítico); 2) la reducción de la idea del ente vida explicado a partir de lo no vivo (materia), esto es, como mera autoconservación (*connatus*) que resiste su inevitable muerte, lo que impide comprender el ser del ente vida como existencia autocreadora o libre (abierta a un horizonte de trascendencia) que enfrenta en su ser el no ser y que permite comprender la existencia humana desde lo viviente. Estos dos aspectos serán tratados de forma pormenorizada en los §7 y §9, respectivamente.

En el momento de la reducción, Jonas invita a pensar el valor ontológico del cuerpo vivo como un índice del ser, porque demostró, en el momento fenomenológico anterior, que en él está el nudo ontológico que las ontologías modernas no desatan y en el cual quedan

atrapadas al intentar disolverlo. Tanto la conciencia pura (idealismo) como la materia pura no son más que abstracciones e idealizaciones que impiden el acceso al ser del ente vida, porque ocultan la experiencia originaria de la vida en nosotros que es el presupuesto para reconocer la vida fuera de nosotros. En efecto, como dice el filósofo, «las abstracciones no viven»<sup>207</sup>. No obstante, la vida, en su concreción psicofísica, siempre habita en el “*entre*” de esas dos reducciones polarizadas: la conciencia y la materia. A partir de estos rendimientos fenomenológicos de la destrucción histórica, Jonas afirma su tesis ontológica central, en la que sostiene que «la *vida (Leben)* del *cuerpo vivo (Leib)*»:

[E]s el *memento* de la pregunta de la ontología que sigue sin resolver –qué es el ser– y habrá de constituir el canon de los intentos de respuesta futuros que, más allá de las abstracciones particulares, habrán de acercarse al fundamento escondido de su unidad y, por lo tanto, deberán aspirar a un monismo integral situado a un nivel superior de las alternativas<sup>208</sup>.

Así, pues, a continuación de su destrucción histórica de la metafísica, Jonas propone la tesis que da paso a su segundo momento fenomenológico, la reducción: «el cuerpo orgánico representa la crisis latente de toda ontología conocida, así como el criterio para “toda ontología futura que pueda presentarse como ciencia”»<sup>209</sup>. En una primera instancia, mostrará que, en el pensamiento occidental de una u otra forma, la unidad dual del ente vivo ha quedado siempre escindida (momento de destrucción). Luego, en una segunda instancia, a partir de los rendimientos de la descripción fenomenológica del ser vivo (momento de reducción), demuestra que el organismo vivo se resiste a la desintegración de su unidad, porque es un ser de doble rostro que contiene internamente sus contradicciones. En efecto, es «capaz de vivir y de morir, tiene mundo y es a la vez un trozo de ese mismo mundo, [...]». Puede tanto ser sentido como sentir, cuya forma externa es el organismo y la causalidad y cuya forma interna es ser en sí mismo y fin [...]»<sup>210</sup>. En otros términos, el ente vida posee interioridad (es un *sí mismo* sintiente) y exterioridad (es un organismo activo en el entorno) en una dinámica *autotrascendente*, ya que es parte del mundo y hace aparecer un “mundo” (confiere un significado al entorno y posee fines propios), estando en un constante y frágil equilibrio entre la vida y la muerte, entre el ser y la nada.

La clave hermenéutica para operar tal reducción del ente vida al ser está en la experiencia fundamental del cuerpo propio. Nuestra carne es testimonio ontológico privilegiado en la medida que, como dice Jonas, es la «*única* cosa concreta que se me da *íntegra* en la experiencia»<sup>211</sup>. Esta clave es denominada por Jonas un «antropomorfismo positivo y crítico», ontológicamente sancionado, por cuanto el cuerpo vivo humano se constituye en

---

207 Cf. *PL*, 42 (36) [21].

208 *PL*, 34 (39) [19].

209 *PL*, 34 (39) [19].

210 *PL*, 34 (39) [19].

211 *PL*, 46 (40) [24].

el *prototipo de lo concreto*: la «máxima completitud y concreción ontológica que conocemos [*the maximun of concrete ontological completeness*]»<sup>212</sup>. En virtud de esta experiencia cognitiva corpórea, que va más allá de la visión moderna del conocimiento –la del modelo del observador desencarnado–, se debe alcanzar una comprensión encarnada del fenómeno vivo y del ser natural. Esto significa que la *fenomenología de la vida* jonasiana concede un valor epistémico paradigmático a la experiencia que tenemos del mundo por medio de nuestro cuerpo. El cuerpo humano en el mundo, por un lado, es *testimonio directo de la vida* en nosotros, lo que nos permite comprender el ser natural mediante nuestra experiencia del esfuerzo activo motriz y la resistencia pasiva de las fuerzas externas (causalidad externa); por otro lado, constituye el acceso directo para comprender la unidad psicofísica de todo ser viviente (forma interna y externa), pues experimentamos con nuestro cuerpo la unidad de interioridad y exterioridad, y, también, gracias a la experiencia de nuestros movimientos voluntarios (teleológicos) comprendemos los comportamientos teleológicos de los seres vivos (causalidad final).

Esta tesis ontológica del cuerpo propio como arquetipo tiene para Jonas un sentido epistemológico, que formula así: «el ser humano es la medida de todas las cosas», pero no gracias a una conciencia pura o razón desencarnada, sino gracias a su cuerpo vivo, el cual es parte del mundo y formador de mundo<sup>213</sup>. Así, pues, el cuerpo vivo humano, desde una ontología de la vida, se constituye en un legítimo *paradigma* de interpretación de los distintos tipos de entes naturales (animalidad, ser vegetal, la materia) mediante progresivas sustracciones ontológicas desde la concreción del cuerpo humano vivo y vivido. Este principio hermenéutico (antropomorfismo crítico) de la fenomenología de la vida jonasiana está reforzado por el *principio ontológico de continuidad cualitativa* que el pensador toma de la biología filosófica aristotélica<sup>214</sup> (lo más evolucionado permite comprender lo menos evolucionado) y que formula en estos términos: «*dejarnos instruir por lo más elevado y rico acerca de todo lo que se halla por debajo*»<sup>215</sup>. Este principio significa que el testimonio de *mi* cuerpo, aquello que mejor y más directamente conozco, es el punto de partida de la interpretación sustractiva del ser, y no a la inversa, como sostiene el fisicalismo dominante, es decir, comprender la vida y la conciencia desde la materia.

212 PL, 46 (40) [24]

213 Cf. PL, 45 (39) [23].

214 PL, 16 (14) [2]. El especialista en Aristóteles, Pierre Aubenque, comenta que el filósofo griego tomó a la biología como un modelo de comprensión de la naturaleza, considerándola superior a la astronomía que, si bien es más perfecta por sus objetos de estudio, no goza de las ventajas "fenomenológicas" de la primera: «1) sus objetos son más cercanos a nosotros y por tanto más fáciles de estudiar; 2) la biología nos concierne más directamente, ya que el hombre es él mismo un ser vivo, sujeto a las leyes del nacimiento y la muerte; 3) la biología presenta un interés epistemológico propio, que reside en la posibilidad de explicar los fenómenos por medio de las causas finales que los gobiernan, y 4) la biología posee también un valor estético, ya que "la finalidad que rige la constitución o la producción de un ser es precisamente la que da lugar a la belleza" [Aristóteles. Sobre las partes de los animales, I, 5, 645a, 23-26]» (Aubenque, P. (2009). «¿Lo vivo como modelo? Acerca de los límites de la interpretación biológica en el pensamiento clásico griego». En: J. González (coord.). *Filosofía y ciencias de la vida*. México D.F.: FCE, p. 22)

215 PR, 135-136 (128).

De este modo, la tesis del antropomorfismo crítico, que pone el cuerpo vivo en el centro de la ontología y de la epistemología, es la vía de superación (mediante la reducción) de la ontología de la muerte, la cual se gestó con el dualismo trascendente y se entroniza con el dualismo moderno, y que consistió en una sustracción creciente de los rasgos de vida en el mundo hasta convertirlo en pura materia carente de sentido y valor. Desde ese paradigma fisicalista, las ciencias modernas, tanto la física como la biología, intentan explicar el fenómeno de la vida a partir de un mundo impersonal y muerto: el de la materia física.

Las claves hermenéuticas (antropomorfismo y continuidad cualitativa) de la fenomenología jonasiana abren un nuevo espacio para comprender el ser, en el que el sujeto del vivir se constituye en el hilo conductor *par excellence* para el proyecto de la nueva ontología, porque permite superar la indecidibilidad entre una ontología del objeto y una ontología de la existencia. Salir de esa indecidibilidad significa entrar a nuevo paradigma, el de una filosofía encarnada que se construye desde los rendimientos ontológicos que entrega el ente vida, ya que: 1) unifica exterioridad e interioridad; 2) habita en la frontera entre el ser y la nada; 3) y está más allá de la distinción entre esencia y existencia.

El primer rendimiento ontológico tiene que ver con el hecho de que el sujeto vivo es una realidad de doble rostro de implicación mutua: es una autonomía o libertad de un *sí mismo* (interioridad) que se abre y depende necesariamente de una exterioridad y, en tanto que se relaciona con ella, implica una trascendencia o, más exactamente, viene a ser una autotranscendencia de cada uno de los polos de su unidad psicofísica, ya que siempre mantiene una referencia a la exterioridad y, a su vez, depende de ésta para conservar su mismidad.

El segundo y tercer rendimiento ontológico dice relación con el hecho de que el sujeto vivo es una *existencia* de posibilidades orientada al futuro, ya que en la precariedad o fragilidad de su autonomía creativa metabólica, movida por el deseo o la falta de lo necesario para su vivir, siempre es dependiente de la exterioridad. Por lo tanto, continuamente está amenazada en su existencia por la mortalidad, por la no existencia. Así pues, la existencia viviente es posible por una constante negatividad interna en su ser (el deseo de aquello que le permite seguir en vida), de modo que con el aparecer del fenómeno de la vida, como dice Jonas, «el no ser entró en el mundo como una alternativa contenida en el ser mismo»<sup>216</sup>. De ahí que la vida esté más allá del dilema entre el ser y la nada y de la idea de una existencia como propiedad de una esencia atemporal.

#### *b. La ontología fenomenológica de Jonas: una ontología indirecta*

Hasta aquí he mostrado que la pregunta por el ser está motivada en Jonas por el olvido del ser de la vida, tal como su historia crítica de la metafísica puso en evidencia. A continuación trato el problema de la legitimidad del acceso a la cuestión del ser desde un ente concreto: el ente vida. Tal acceso comporta un giro jonasiano de ciento ochenta grados frente

---

216 PL, 19 (17) [4].

al Heidegger anterior a la *Kerhe*, en la medida que la pregunta por el ser no está abierta por el ente humano sino por el ente vida. El sentido fenomenológico de tal giro será rastreado a partir de la noción de «ontología indirecta» elaborada por el pensamiento del último Merleau-Ponty.

En todo caso, desde un principio, es necesario aclarar que en la ontología indirecta jonasiana ni el concepto de naturaleza ni el de vida por sí solos permiten la solución a los problemas ontológicos<sup>217</sup>, porque estos conceptos son únicamente el inicio del rodeo o circularidad de una investigación que comienza con el ser de la naturaleza para llegar a la naturaleza del ser<sup>218</sup>. La pregunta aquí es por qué el ente vida es el ente adecuado para una definición del ser natural y ésta última una propedéutica adecuada para una nueva ontología. A continuación, seguiré en este apartado las reflexiones de Merleau-Ponty respecto de la idea de una ontología indirecta para comprender la ontología jonasiana centrada en el viviente y también como una forma de entender la dimensión ontológica que tiene su fenomenología del viviente que parte del impensado de Husserl y Heidegger.

A partir de sus cursos sobre la naturaleza en el *Collège de France* (1956-1961), reunidos en el texto *La Nature* (editado en 1995), Merleau-Ponty comienza realizar un giro ontológico a su fenomenología de la percepción, pues considera que ésta aún se situaba en la dualidad conciencia-objeto<sup>219</sup>, encaminándose hacia la búsqueda del sentido del «ser» a través de la comprensión de los fenómenos naturales y, en particular, de los seres vivos con los cuales el ser humano está emparentado por su cuerpo, sin caer por ello en una forma de «naturalismo» ingenuo ni menos en un algún tipo de idealismo<sup>220</sup>. En uno de los resúmenes

217 Cf. *RC*, 92 (170).

218 La palabra “naturaleza” en la lengua griega (*φύσις*) y latina (*natura*) mantiene, en su raíz etimológica, una relación de sentido con la vida. En griego, la palabra “naturaleza” (*φύσις*) proviene del verbo “*φύω*” (infinitivo, *φύειν*) que significa lo que “hace crecer”, “formarse”, “engendrar” (Aristóteles, *Met.*, V, 1014b, 16-18). Esta palabra pasa al latín con esa misma relación semántica: *natura*, proviene del verbo “*nascor*” (infinitivo, *nasci*), que quiere decir “nacer”, “vivir”, “empezar”, “formarse”, cuya raíz es un verbo más antiguo, “*gnascor*”, que significa “generar”. Heidegger dice que, en su sentido más primigenio, «*Φύσις* significa la fuerza imperante que permanece regulada por ella misma. En esa fuerza imperante que permanece al salir, están incluidos tanto el “devenir” como el “ser”, entendido éste en el sentido restringido de lo que permanece inmóvil. *Φύσις* es el producirse (*Ent-stehen*), el salir de lo oculto y el instaurar a éste primariamente como tal» (*Introducción a la metafísica*, p. 23). Tal sentido luego se desplaza hacia la distinción entre aquello que es por naturaleza (*φύσις*) de lo que es por convención (*νόμος*), es decir, lo instituido por los hombres en la tradición, en la historia, como asimismo, distinto de la *τέχνη*, entendida como el conocimiento para producir u organizar algo, cuyo modo de ser no es por sí mismo (*φύσις*) sino en virtud de una producción humana que impone un fin.

219 En las notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty apunta que: «Los problemas planteados en Ph.P. son insolubles porque mi punto de partida es la distinción “conciencia”-“objeto”» (VI, 250 [244]). Poco antes en el mismo texto dice: «...he de demostrar que lo que se podría considerar como “psicología” (Ph. de la Perception) es en realidad ontología. Probarlo mostrando que el ser de la ciencia no puede ser ni ser pensado como *selbständig*. De donde se siguen los capítulos sobre: Física y Naturaleza –la animalidad– el cuerpo humano como *nexus rationum* o *vinculum substantiale*» (VI, 228 [218]).

220 «Nuestros primeros trabajos publicados [*SC* y *PhP*] se consagran a un problema constante en la tradición filosófica, pero que se erige de modo más agudo después del desarrollo de las ciencias del hombre, al punto de desembocar en una crisis de nuestra ciencia y al mismo tiempo de nuestra filosofía. Se trata de la discordancia entre la visión que el hombre puede tomar de él mismo por la reflexión o por la conciencia, y aquella que él obtiene vinculando sus conductas a condiciones exteriores de las que

de estos cursos, el filósofo se pregunta: «¿Qué buscamos exactamente cuándo nos proponemos liberar a la Naturaleza de las categorías de sustancia, accidente, causa, fin, potencia, acto, objeto, sujeto, en sí, para sí, tradicionalmente implicadas en la ontología? ¿Qué relación puede haber entre la nueva ontología y la metafísica clásica? ¿Será la negación y el fin de la filosofía o, al contrario, es la misma búsqueda llevada de nuevo a sus fuentes vivas?»<sup>221</sup>.

El fenomenólogo francés ve en las cuestiones ontológicas relativas a la naturaleza y, en especial, en los fenómenos orgánicos, que los rendimientos de la ciencia física y biológica contemporánea revelan, una vía para volver a plantear los problemas ontológicos de la tradición metafísica y también la vía para las soluciones de éstos mediante una nueva ontología. El estudio de la naturaleza, como dice Merleau-Ponty reiteradamente por esos años, es una introducción o «propedéutica más convincente»<sup>222</sup> para una definición del «ser»<sup>223</sup>. En el resumen del curso sobre la naturaleza de 1956-1957 en el *Collège de France*, señala:

Al proponer como tema único para los cursos de este año –e incluso para los del año próximo– el concepto de Naturaleza, da la impresión de que insistimos en un tema inactual. Pero el abandono en que ha caído la filosofía de la Naturaleza, comprende cierta concepción del espíritu, de la historia y del hombre. Tal es el permiso que nos concedemos al hacerlos aparecer como pura negatividad. De modo inverso, al volver a la filosofía de la Naturaleza, no nos apartamos, sino en apariencia, de esos problemas preponderantes, buscamos una solución que no sea *inmaterialista*. Dejando aparte todo naturalismo, una filosofía que margina la Naturaleza se encierra en lo incorpóreo y da, por esta razón, una imagen fantástica del hombre, del espíritu y de la historia. Si insistimos en el problema de la Naturaleza es con la doble convicción de que nos es por sí sola una solución del problema ontológico y de que tampoco es un elemento subalterno o secundario de tal solución<sup>224</sup>

---

depende manifestamente [...]. Es necesario comprender, entonces, como el hombre es simultáneamente sujeto y objeto, primera persona y tercera persona, absoluto de iniciativa y dependiente” (*Parcours Deux (1951-1961)*, Lagrasse, Verdier, 2001. pp. 11-12). En una entrevista un año después de publicada la *PhP* comenta respecto a la pregunta por los caracteres esenciales de su obra: «La *Phénoménologie de la perception* intenta responder a una cuestión que me puse diez años antes y que, yo creo, todos los filósofos de mi generación se han puesto: ¿cómo salir del idealismo sin caer en la ingenuidad del realismo?» (*Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997. p. 66).

221 RC, 142 (204).

222 «La Naturaleza como hoja del Ser, los problemas de la filosofía como concéntricos. La Naturaleza como vía hacia la ontología, – vía que preferimos aquí porque la evolución del concepto de Naturaleza es una propedéutica más convincente y muestra con mayor claridad la necesidad de una mutación ontológica. Queremos expresar cómo el concepto de Naturaleza es siempre expresión de una ontología – y expresión privilegiada» (N, 265).

223 Cf. RC, 125 (194). Si bien Merleau-Ponty en toda su obra lleva una crítica profunda a la visión de la Naturaleza como objeto puro, visión que está incluso presente en el racionalismo de Husserl, sólo abre la posibilidad de una nueva ontología, a través de una «rehabilitación ontológica de lo sensible» (*Signes*), a partir de su última fase de pensamiento. Aunque ya anunciaba esto en la *PhP*, pero sin alcanzar aún las correctas implicaciones ontológicas: «el objeto percibido está animado de una vida secreta... es un organismo de colores, de sonidos, de apariencias táctiles...». (*PhP*, 63 [41]). Un estudio comprensivo de la filosofía de la naturaleza de Merleau-Ponty desde *SC* a *VI*, se encuentra en el libro de Toadvine, T. (2009). *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

224 RC, 91 (170).



En relación con su proyecto de una nueva ontología, a partir del estudio del ser natural, Merleau-Ponty dice lo siguiente: «estas cuestiones [“el ser es” y “la nada no es”], con relación a las que se define la filosofía, son planteadas aquí a partir de un cierto sector del ser, porque es tal vez una *ley de la ontología ser siempre indirecta* y no conducir al ser sino a partir de los seres»<sup>225</sup>. Advierte que si no se quiere caer en el mutismo ante la interrogación sobre el «ser» —en abierta crítica a la ontología directa del segundo Heidegger<sup>226</sup>—, se debe abordar el «ser» por medio de una «ontología indirecta», en otras palabras, acceder al «ser» por medio de los entes<sup>227</sup>. En este sentido, sostiene que, si la filosofía es la búsqueda del ser, ella no es expresión directa de lo fundamental, sino más bien la misma atención a lo fundamental pero en contacto con los seres y en exploración de las regiones del ser<sup>228</sup>.

Para Merleau-Ponty, el fundamento fenomenológico de una ontología indirecta se halla en el hecho de que toda experiencia tiene su origen en la *vida perceptiva*, en la experiencia fundamental con nuestro cuerpo vivo que forma parte del mundo natural a través de lo percibido<sup>229</sup>. Como le enseñó la fenomenología de Husserl, tal experiencia perceptiva por esencia es siempre lateral (por escorzos), ya que está situada en un punto de vista, desde el punto cero del cuerpo (*Nullpunkt*), el cual está ligado a la Tierra por esta misma condición de suelo o fundamento, por lo tanto, ambos son puntos de referencia encarnados de toda experiencia<sup>230</sup>. Así, pues, la vida perceptiva es una experiencia encarnada, anclada en un cuerpo situado en el mundo, en el lado de las cosas que percibe. A partir de la experiencia con lo sensible es posible comprender que nuestro logos reflexivo emerge de dicha experiencia, retomando y amplificando la expresión muda de la percepción («logos del mundo estético»).

225 RC, 15 (194). La cursiva es nuestra.

226 «Si se llama filosofía a la búsqueda del Ser o a la del *Ineinander*, ¿no se ve la filosofía rápidamente conducida al silencio, a ese silencio que justamente rompen de cuando en cuando los breves escritos de Heidegger? Pero, ¿no ocurre más bien que Heidegger ha buscado siempre una expresión directa de lo fundamental, en el momento mismo en que estaba a punto de mostrar que era imposible, que se han vetado todos los espejos del Ser?» (RC, 156 [215]). Véase, también, NC, 183.

227 «No se puede hacer ontología directa. Mi método "indirecto" (el ser en los entes) es sólo conforme al ser —“φ negativa” como “teología negativa”» (VI, 231 [221]). En una nota inédita de trabajo de VI precisa aún más esta idea: «Aquello que ella [la ontología] dice del ser es necesariamente indirecto. Si ella quiere hablar directamente, ella lo mata. // Remedio 1/ hacer ontología indirecta, — hablar de *Sache*, de la Naturaleza, de Clío; 2/ insistir sobre el hecho de que las filosofías clásicas son todas verdaderas (aquello que Heidegger admite en un sentido); devela el Ser a partir de una crítica de las ontologías clásicas. Hacer la ‘filosofía negativa’, en el sentido en que se habla de teología negativa. Por ejemplo nosotros hemos comenzado por la descripción del complejo cartesiano, el complejo humanista, etc.».

228 Cf. RC, 156 (215) y N, 180.

229 «[...] la relación originaria del ser humano con el ser no es la del para-sí al en-sí. Ahora bien continúa en cada ser humano que percibe. Por recargada de significaciones históricas que pueda estar su percepción, al menos toma de lo primordial su manera de presentar las cosas y su ambigua evidencia» (RC, 94 [172]).

230 El manuscrito de Husserl, *Die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht*, aparece citado por Merleau-Ponty muchas veces en la *PhP*, pero al final de su recorrido filosófico, extrae de él profundas conclusiones ontológicas, que plasmará en el curso del *Collège de France del 59-60* que tituló «Husserl aux limites de la phénoménologie», en el cual analizará tanto el inédito como también uno de los apéndices de *Krisis*, “El origen de la geometría”. Véase Merleau-Ponty, M. (2002). *Husserl at Limits of Phenomenology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press [traducción y comentarios de un inédito de M.-P. conservado en la Biblioteca Nacional de Francia].

Por esto mismo, no es posible un ideal de adecuación y coincidencia plena con el mundo, como pretendía el racionalismo husserliano, porque toda percepción de algo es relativa «impercepción» de un horizonte que se implica sin tematizar, lo cual para Merleau-Ponty adquiere un valor ontológico en la comprensión de la relación entre conciencia y mundo. El sujeto fenomenológico, por el hecho de ser una subjetividad en el mundo, una subjetividad que experimenta el mundo mediante una necesaria *distancia* que impone el cuerpo *en* el mundo, tiene un acceso siempre indirecto o lateral al ser. Para Merleau-Ponty, esto tiene correlativamente un sustento ontológico que termina por definir la dimensión fenomenológica, ya que cada cosa en el mundo se da o aparece como fenómeno por sí mismo (volverse fenómeno el ser) en la totalidad del mundo. El ser orgánico es una manifestación de este “volverse fenómeno el ser”, pues consiste en una forma fenoménica que es resultado de su propio operar, su proceso de ser consiste, precisamente, en su hacer, por lo que su individualidad fenoménica tiene sustento en su individualidad ontológica que, a su vez, es condición de un sujeto viviente al que le aparece un mundo.

Para el autor de *Lo visible y lo invisible*, las cosas mismas no aparecen como seres plenos y sin fisuras a una conciencia pura. Por el contrario, a una conciencia encarnada, que es parte del mundo, los fenómenos le aparecen como algo siempre inacabado, con un índice negatividad, en la medida que son parte de la profundidad del mundo (la trascendencia), un mundo entreabierto que está develado y oculto a la vez<sup>231</sup>. Así, no es la conciencia la que define la trascendencia sino que es el mismo mundo el que llega a ser fenómeno por sí mismo, esto es, trascendencia. Cada cosa se manifiesta en la totalidad del mundo con una invisibilidad o ausencia (negatividad) en la visibilidad. Por eso, Merleau-Ponty dice que la visión de algo en el mundo es posible porque lo visible tiene como condición de posibilidad una invisibilidad en su interior. Esta invisibilidad viene a ser el sentido salvaje que captamos como ideas sensibles al interior del mundo y que transformamos en significados dentro de la estructura del lenguaje. El ser humano, como estructura corporal viva, es fruto de este mundo y, por tanto, también visible con una invisibilidad en su interior.

El filósofo francés, en el intento de superar la «ideología de la conciencia» husserliana, en el sentido de una conciencia representacional objetivista y, por tanto, como adecuación plena con el mundo, afirma que la vida perceptiva se sustenta en el ser y no a la inversa, esto es, el ser en la conciencia como región absoluta. La conciencia es parte del mundo y le aparece un mundo, pero no hay confusión con él porque posee una constitutiva invisibilidad o ausencia en su presencia que permite que se nos dé a distancia. Por lo tanto, hay distancia con el mundo no porque haya un sujeto, sino porque el mundo está constituido de negatividad y el sujeto es parte de él. En otras palabras, hay distancia porque la subjetividad es tanto resultado como parte del mundo y, por tanto, también un visible con una constitutiva

---

231 «La conciencia perceptiva es pues indirecta o incluso se halla invertida con respecto a un ideal de adecuación, al que presume, pero no mira de frente. Si el mundo percibido es comprendido así como un campo abierto, tan absurdo sería reducir a él todo el resto como superponerle un “universo de ideas” que no le debe nada» (RC, 12 [111]).

invisibilidad. Con estas reflexiones ontológicas, el último pensamiento de Merleau-Ponty quiere mostrar que la fenomenología llevada a su radical misión de comprensión del *a priori* correlacional encuentra un sentido del ser ajeno a toda idea de cosa pura: una plenitud sobre un fondo de nada.

De este modo, una interrogación del ser a partir y a través de los seres, en medio de los cuales nos hallamos, conduce a un nuevo sentido del ser a Merleau-Ponty. Los entes en el mundo muestran perceptivamente un nuevo sentido del ser, y, especialmente, los entes vivos, los que, desde una fenomenología encarnada, son un indicio muy claro de este nuevo sentido del ser. Los fenómenos de la vida no se pueden reducir a meras cosas, pues en su aparecer muestran que están tejidos de negatividad en su interior, tienen una invisibilidad o interioridad en su visibilidad. La conciencia humana, a través de su cuerpo, pertenece ontológicamente y está siempre vinculada perceptivamente a esa misma naturaleza viva. Como sujetos estamos inmersos en el mundo antes de toda toma de contacto con él, por lo que la conciencia con su interioridad (ausencia-invisibilidad) emerge del cuerpo sensible o visible en el mundo<sup>232</sup>.

Así, pues, la ontología de la carne que propone Merleau-Ponty<sup>233</sup> evita caer en la oposición abstracta entre el ser y la nada que aún está presente en la fenomenología husserliana y, como indiqué en el párrafo anterior, la superación de tal oposición es uno de los rendimientos de la ontología del viviente de Jonas. La revisión jonasiana de la historia de la metafísica a partir del ente vida mostró que es la idea de naturaleza como objeto la que conduce a esta oposición. A esta tensión entre una ontología del objeto y una ontología de la existencia la denominó Merleau-Ponty «diplopía ontológica». La ontología de la existencia lleva a un inmaterialismo que es propio de las filosofías de la subjetividad, en las que el ser es fenómeno o apariencia de una cosa *en-sí* incognoscible. La ontología del objeto conduce, por el contrario, a un materialismo que reduce el ser a lo *en-sí*, considerando que las apariencias o los fenómenos son una limitación o restricción del ser objetivo, pues el verdadero ser sólo es el ente positivo, en el espacio y el tiempo, sujeto a leyes de la causalidad física.

Para Jonas, igual que para Merleau-Ponty, las «cuestiones perennes de la filosofía: aquéllas sobre la naturaleza del ser y, por tanto, también sobre el *ser de la naturaleza*»<sup>234</sup>,

---

232 Lo visible y lo invisible son dos conceptos que no se pueden comprender uno sin el otro, buscan salir de la dicotomía ser – no-ser, del concepto de ser como cosa y de idea como representación. Lo invisible en lo sensible no es por tanto lo opuesto a lo visible sino su condición de posibilidad en la percepción, cada ser tiene una invisibilidad en su ser visible que lo hace profundo e indeterminable, revela un ser de profundidad o dimensional. En el orden del logos o la palabra, se entiende como dimensión o idea sensible (*Wesen* o esencia activa) del mundo, el orden propio de la significación, es lo invisible *per se* del visible de la palabra, aquello que se capta en la visibilidad del mundo, por ello no está en un orden tético o representacional. En estos conceptos de lo visible e invisible contribuyen de modo significativo los análisis ontológicos de la vida en la Nature, la vida como un ser sensible que deja una estela de negativo o ausencia.

233 Para comprender los orígenes de la ontología de la carne en la filosofía de la vida de Merleau-Ponty, véase Barbaras, R. (2005). «A Phenomenology of Life». En: T. Carman & M. Hansen. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 206-230.

234 *WpF*, 19 (*MPF*, 143).

encuentran en un ente en particular, la vida del cuerpo vivo, un camino a la pregunta por el ser: «el cuerpo [*Leib*] –dice Jonas– es el *memento* de la pregunta de la ontología que sigue sin resolverse; qué es el ser [*was das Sein ist*]»<sup>235</sup>. En el centro de la ontología, por lo tanto, está el problema de la vida en tanto cuerpo vivo porque en el problema del ente viviente es donde las filosofías modernas muestran sus límites y, finalmente, donde quedan atrapadas. Por un lado, el fisicalismo, al reducir todo a materia, no da cuenta de que el ente viviente es una totalidad o emergencia que no se reduce a sus partes materiales. Por otro lado, el idealismo de la conciencia no es capaz de dar cuenta de un sujeto encarnado en el mundo, de tal modo que escapa de la ontología mediante un solipsismo inatacable. En consecuencia, el pensamiento del ser, según Jonas, exige una reflexión sobre la corporalidad viva, puesto que sin ella no puede haber ni una filosofía del ser humano ni una filosofía de la naturaleza<sup>236</sup>. Por esto, Jonas habla de una «filosofía de la naturaleza biológicamente orientada», la cual implica una nueva idea de la causalidad natural, la temporalidad y la espacialidad, revisadas desde el ente vida.

El por qué y el cómo el ser natural «vida» es el *memento* de la pregunta de la ontología es el punto neurálgico de la filosofía de la vida de Jonas. Los temas de ésta serán tratados en el momento constructivo de su ontología fenomenológica en los párrafos §7 a §9. Aclarar el modo y el fundamento del acceso al ser a través del ente vida será el tema que debe abordarse en lo que resta de la primera parte de la investigación. La *vida qua vida*, como señalé, es el *hilo conductor* para plantear una nueva ontología.

En el prólogo y en la introducción a *The Phenomenon of Life*, el pensador alemán indica la situación del pensamiento contemporáneo respecto de la filosofía de la naturaleza y los motivos de su olvido<sup>237</sup>. La ciencia y la filosofía naturalista que la acompaña pretenden decir o monopolizar toda la verdad sobre el ser natural, mientras que la filosofía idealista pretende dar cuenta sólo de una conciencia pura o subjetividad trascendental como fundamento del mundo, en la cual la naturaleza es el simple correlato de ésta en tanto que suma de objetos que se dan a la pasividad de los sentidos. Por último, la filosofía existencialista, dice el filósofo, busca hacer del ser humano el centro inamovible del mundo y un ser ajeno a todo orden de la naturaleza.

A fin de cuentas, Jonas hace un diagnóstico muy similar al de Merleau-Ponty, señalando que la filosofía hasta el día de hoy sigue dependiendo de una estricta división de los saberes (ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu), una herencia de la modernidad que generó la escisión de «la unidad de la cultura racional», lo que conduce a una ceguera para ver las implicaciones ontológicas de la naturaleza y especialmente del fenómeno vivo<sup>238</sup>.

235 PL, 39 (34) [19].

236 Cf. PL, 171 (141) [92].

237 Véase Löw, R. (1994). «Zur Wiederbegründung der organischen Naturphilosophie durch Hans Jonas». En: D. Böhler (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: C. H. Beck, pp. 68-79.

238 «Ninguno de nuestros profesores nos exhortó, a nosotros, alumnos de filosofía, a informarnos acerca de

En otras palabras, hay, según él, en la filosofía moderna y contemporánea una «pérdida de mundo» [*Weltlosigkeit*]<sup>239</sup> que es consecuencia de la insistencia, manifiesta en el naturalismo y velada en las filosofías idealistas y existencialistas, en la separación dualista de la realidad en dos esferas de ser, dejando el contenido de la realidad natural como dominio exclusivo de la ciencia natural y la realidad histórica y espiritual como dominio de las ciencias históricas y sociales<sup>240</sup>.

Este es el núcleo de la evaluación que hace Jonas, en su momento, del estado del saber científico y filosófico en relación con la posibilidad de una filosofía de la naturaleza y, por tanto, del ámbito en el que tendría que abrirse paso «una filosofía de la naturaleza biológicamente orientada» que, como filosofía, no renuncia a su «connatural propósito integrativo» con una filosofía del espíritu<sup>241</sup>. El despliegue de esta ontología indirecta que pretende la integración de una filosofía de la naturaleza y una filosofía del espíritu, desde lo orgánico, es lo que expondré en el párrafo siguiente, en el que trazamos los rudimentos del momento constructivo de su ontología que abordaremos en el capítulo III.

## §6. Los rudimentos para el momento constructivo

La filosofía de la vida jonasiana se propone dilucidar, mediante una ontología indirecta, la co-implicación de la conciencia y la vida en tanto que fenómenos co-emergentes. Por eso, la propuesta de este autor consiste en integrar desde un antropomorfismo crítico (§7) la continuidad de sentido de una filosofía de la naturaleza (filosofía del organismo y antropología filosófica) (§8-9) con una filosofía del espíritu. El desafío al que debe plantar cara es, por lo tanto, comprender filosóficamente esta relación para no caer ni en un subjetivismo antropocéntrico, que considera que cualquier *sentido* y *valor* en la naturaleza es una *proyección* del espíritu humano, ni en un objetivismo fisicalista, que reduce el mundo natural a una pura

---

la posición de las *ciencias naturales*. En todo caso, si las tomaban en consideración no era por su materia, sino por su método, como tema de la teoría del conocimiento. Y la filosofía de la naturaleza ya hacía tiempo que había dejado de ser una disciplina filosófica respetable». (*WpF*, 20 [*MPF*, 144]). Véase también *MM*, 48).

239 *WpF*, 19 (*MPF*, 143). En el artículo “El filósofo y la sociología” en *Signos*, Merleau-Ponty sostiene, siguiendo las reflexiones de Husserl sobre la intrínseca solidaridad de todas las formas de pensamiento, que «de toda ciencia emana una ontología y que toda ontología anticipa un saber y que, por último, a nosotros [los filósofos] toca componérsela y hacer de modo que la filosofía y la ciencia sean posibles...» (*S*, 159 [119]).

240 Jonas recuerda lo siguiente de sus primeros años de formación en medio del dominio del neo-kantismo: «Desplazados por la poderosa posición de las ciencias naturales, los profesores de filosofía habían renunciado hace mucho tiempo al intento de formular una filosofía de la *naturaleza*» (*MM*, 42). Para ver la forma en que Jonas analiza filosóficamente la ciencia y la tecnología, véase Magnus, W. (1974). «The Philosopher and the Scientists: Comments on the Perception of the Exact Sciences in the Work of Hans Jonas». En: S. Spicker, (ed.). *Organism, Medicine, and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday may 10, 1978*. Dordrecht: Reidel Publ., pp. 225-231.

241 *WpF*, 22-23 (*MPF*, 146). Jonas dice en *PhU*: «Es asunto de la *filosofía* dirigirse al todo...». Véase también el primer párrafo del texto «Philosophy at the End of the Century: Retrospect and Prospect» (*MM*, 41-42).

exterioridad carente de sentido y valor, incluyendo de paso al ser humano como realidad mundana y, por tanto, su propio mundo espiritual.

Según Merleau-Ponty, una de las implicaciones que tuvo en la modernidad el abandono de la filosofía de la naturaleza fue que no hubo espacio para pensar una Naturaleza como «productividad originaria», porque una de las ideas que dominaba era que «un mundo del que estarían suprimidas las conciencias no es absolutamente nada, que una Naturaleza sin testigos no habría sido y no sería»<sup>242</sup>. Pero, al mismo tiempo, opuesta y complementaria a la perspectiva anterior, estaba la concepción materialista (naturalismo) del mundo que entiende a la naturaleza, al ser vivo y al ser humano como meros hechos (o puras cosas) dentro del orden cerrado de la *physis*, dentro del tejido de sus leyes físico-causales; en este esquema, la conciencia es un evento en la naturaleza *en sí*, por lo tanto, es "algo" a estudiar objetivamente mediante las relaciones reales de causa y efecto que mantiene con el mundo del que forma parte. Como dice Merleau-Ponty en los *Résumés*: «admitir el naturalismo y el envolvimiento [enveloppement] de la conciencia en el universo de las *blosse Sachen* [puras cosas] a título de acontecimiento, es precisamente poner como primero el mundo teórico al que pertenecen, este es un idealismo extremo»<sup>243</sup>.

Es en las primeras reflexiones de Jonas sobre la pregunta por el *modo de ser* del ente vida, escritas en el frente de batalla (*Lehrebegriffe*), en donde hallamos los rudimentos, es decir, las intuiciones, de su filosofía de la vida y los materiales con los cuales elabora los conceptos fundamentales de su ontología de la vida en *The Phenomenon of Life*, lo que corresponde al momento constructivo de su filosofía que trataré de forma pormenorizada en el capítulo siguiente.

La tesis de Jonas en estos escritos preparatorios es que la conciencia es por mor de la realidad, del mismo modo que la realidad es por mor de la conciencia. En este sentido, hay una co-implicación entre conciencia y mundo, si ésta es comprendida a partir del fenómeno de la vida<sup>244</sup>. El mundo es el que exige al ser humano, en el sentido que reclama a éste «que vele por él, lo proyecte, confiriéndole así una nueva existencia»<sup>245</sup>, pero, al mismo tiempo, es el mundo (la naturaleza) el que da lugar al ser humano en la progresión continua y ascendente de la vida desde la materia: el ser humano es resultado de la evolución biológica, tanto filogenéticamente (desde el punto de visto de la evolución natural<sup>246</sup>) como ontogenéticamente (desde el punto de vista del nacimiento de cada ser humano). En este sentido, Jonas

---

242 RC, 95 (172). Esta misma idea Merleau-Ponty la expresa en su ensayo "Le philosophe et l'ombre": «Pero esto [que la Naturaleza es lo relativo y el espíritu lo absoluto] no es totalmente cierto: que no haya Naturaleza sin espíritu, o que se pueda suprimir en pensamiento la Naturaleza sin suprimir el espíritu no quiere decir que la Naturaleza sea un producto del espíritu, ni que cualquier combinación por muy sutil que sea, de estos dos conceptos baste para dar la fórmula filosófica de nuestra situación en el ser» (S, 264 [198]).

243 RC, 112 (185).

244 Cf. M, 399.

245 M, 377

246 MM, 52.

afirma que el ser humano es «en sí mismo uno de los mayores *hechos* y el más fascinante el cual sólo se descubre funcionando en sus propias manifestaciones; un trozo del mundo mismo pero que tiene como objeto al mundo y a sí mismo»<sup>247</sup>. Esta idea muestra la *circularidad* o implicación recíproca entre la pregunta por el ser de la vida y el estatuto de la *subjetividad* desde el viviente como sujeto cognitivo o fenomenológico original. La propuesta jonasiana es que la subjetividad y la temporalidad vivida no están fundadas en el ser humano sino en el ente vida.

A continuación desarrollaré de manera esquemática la estructura argumental de las dos partes de la filosofía de la vida (la filosofía de lo orgánico y la filosofía del espíritu) con el propósito de sacar a la luz los elementos fundamentales de la nueva ontología que el filósofo sólo alcanza a esbozar. En los párrafos siguientes, efectuaré un tratamiento más detallado de cada una de las partes de esta filosofía de la vida que corroborarán las implicaciones de la nueva ontología jonasiana: una lectura del ser desde el fenómeno de la vida, en la que el ser vivo es la vía media que integra la conciencia y el mundo. A esta nueva ontología la denomina Jonas «monismo integral». Si aspira a ser un monismo filosófico debe asumir y superar las polaridades o la bifurcación del «ser» sin eliminarlas sino integrándolas en una dialéctica viva que comprenda un Ser posibilitante de una unidad doble [*Doppeleinheit*], compuesta de un interior y un exterior, de lo subjetivo y lo objetivo, de pasividad y actividad, como nos lo muestra todo ser vivo, este ente ejemplar o paradigmático de la totalidad polarizada y dialéctica del Ser<sup>248</sup>.

*a. La filosofía de la naturaleza biológicamente orientada: la revolución ontológica de la vida.*

La tesis central de la filosofía de la naturaleza de Jonas se puede expresar en los siguientes términos: la naturaleza adquiere un estatuto real de carácter subjetivo-objetivo desde que aparece el ser orgánico<sup>249</sup>. Aunque él conjetura que la tendencia a la autoorganización de la vida y, por ende, al surgimiento de los fenómenos de interioridad o subjetividad, ya estaban contenidos en la materia. Para dar cuenta de dicha tesis, el filósofo vincula la perspectiva fenomenológica, esto es, la necesidad de la descripción de la vida desde nuestra autoexperiencia de la vida, con la perspectiva ontológica. La razón de este vínculo es que, para Jonas, la vida en términos ontológicos prepara la perspectiva fenomenológica.

Desde una perspectiva ontológica, el fenómeno de la vida revela que, ya en su mínima expresión, el ente vivo es capaz de estimulación o sensibilidad frente a lo externo, gracias a su cuerpo organizado, que le permite percibir algo fuera de *sí mismo*. Esto significa que hay

---

247 M, 398

248 Cf. PL, 403 (327) [284].

249 Un análisis de la filosofía de la naturaleza de Jonas y las relaciones que tiene con su antropología y su ética, véase en Tinland, Frank. (1993). «L'exigence d'une nouvelle philosophie de la nature». En: G. Hottois (ed.). *Aux fonde ments d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*. París: Vrin, pp. 53-73.

en el ser vivo una apertura intencional hacia la exterioridad, una relación que implica transcendencia. Así, pues, el ente vivo, en cuanto es afectado por algo exterior a su interioridad, reacciona a ese algo distinto de *sí*, y no de un modo meramente mecánico, sino con un *comportamiento* que da *sentido* a un horizonte externo y, al mismo tiempo, en esa experiencia de contacto, *se percibe a sí mismo*. Respecto de este proceso que renovadamente se pone a prueba en toda la variedad de los individuos vivos, aunque con distinta intensidad, y sobre el cual descansan todas las ulteriores capacidades vitales (movimiento y deseo, sensación y percepción, imaginación y concepto), quiere demostrar Jonas que «no puede de ninguna manera tener lugar ciegamente en el sentido de ser el resultado de la permutación mecánica de los elementos materiales que engendran de sí los diferentes sustratos y, como subproductos azarosos, los fenómenos subjetivos a ellos asociados»<sup>250</sup>.

Siguiendo esta misma perspectiva ontológica del viviente, Jonas piensa que, si la vida y la intencionalidad son co-emergentes (el vivir y la cognición son uno y el mismo fenómeno), se puede extraer una conjetura a partir de este fenómeno primario, conjetura que no deja de ser problemática como luego discutiré. Jonas expresa esta conjetura en los siguientes términos: si la materia se ha organizado *en* esta dirección, hacia la vida, no se puede eludir la conclusión de que se organizó *con* esta dirección<sup>251</sup>. En la materia, por lo tanto, cree Jonas que está como *posibilidad* comprendida la autoorganización de la vida, la sensación, la percepción, y, finalmente, la reflexión consciente. La conciencia humana, con su capacidad de objetivación, cumple entonces la *tendencia* que estaba como *posibilidad* contenida en la naturaleza inorgánica. En virtud de este principio antrópico, puede Jonas decir que la posibilidad deja de ser un atributo lógico y pasa a ser «un atributo positivo pero *activo en sí mismo*»<sup>252</sup>.

Tal perspectiva, según Jonas, transforma toda la ontología, porque la materia extensa puede dejar de postularse como fundamento de la naturaleza y entenderse más bien como la *posibilidad* de la vida, posibilidad en la que está contenida la co-implicación de conciencia y mundo<sup>253</sup>. En tal sentido debe entenderse la tesis jonasiana según la cual la esencia de la realidad se expresa de modo más acabado en el ser vivo y no en la materia, puesto que en aquél se contiene la correlación entre el ser en el mundo y el dar sentido a un mundo<sup>254</sup>. Jo-

---

250 M, 378.

251 Cf. M, 378.

252 Cf. M, 384. La cursiva es nuestra; Cf. PL, 15 (14) [2] y 18 (16) [3]. Merleau-Ponty dice en *Le visible et l'invisible* que la ideología del posible lógico no es distinta de la ideología del necesario, que no es más que posible único. Este es el modo como ven las ontologías clásicas la modalidad del posible. Estas ontologías del en-sí no ven negatividad alguna al interior del «ser», porque el «ser» es pura positividad.

253 Cf. M, 378-379.

254 Esta idea central de la fenomenología del viviente de Jonas puede comprenderse en el contexto de la nueva biología (una nueva filosofía del organismo, de la mente, la sociedad, la biósfera) de inicios de los años 1970, que incluye la teoría de la autoorganización viva (*autopoiesis*) de Maturana y Varela, vinculada a la epistemología de G. Bateson (*Step to Ecology of Mind*, 1972 y *Mind and Nature. A Necessary Unity*, 1979), la "hipótesis Gaia" de J. Lovelock y L. Margulis, y la teoría de la auto-organización de H. Atlan, entre otros. Véase Lovelock, J et al. (1989). *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*. Barcelona. Kairós.



nas expresa esta idea en sus *Lehrebegriffe*, diciendo que: «La realidad del mundo, si no nos dejamos arrastrar por el dualismo, atribuye a la materia la tarea de engendrar desde sí la vida en su sucesión ascendente, la actividad de los sentidos, el ser humano y, con ello, también la *intencionalidad* de su conciencia sobre él —el mundo— mismo»<sup>255</sup>.

La idea de que la vida es intencionalidad desde sus orígenes está en el corazón del proyecto de la biología de la autopoiesis de Varela (autopoiesis como cognición), quien recibió la influencia temprana de la fenomenología de Merleau-Ponty y posteriormente de Jonas. A su vez, el concepto vareliano de autonomía en el viviente y su capacidad creativa (*sense-making*) fue asimilado por el pensamiento de Castoriadis para dar continuidad, en el plano del ser natural, a su proyecto de la autonomía y la creación en el dominio socio-político (*L'institution imaginaire de la société*, 1975), que lo condujo a una filosofía de la naturaleza que evoca las ideas jonasianas. Castoriadis argumenta que la vida revela el modo autopoietico del ser como creación de formas que se extiende a todas las regiones del ser (el ser trans-regional como auto-creación), incluida la naturaleza física; aunque considera que la subjetividad como vivencia (*erleben*) es una instancia sólo instituida por el ser vivo. Siguiendo a Varela, Castoriadis propone que la vida es co-creación de un mundo (*Eigenwelt*) como horizonte de proto-significados, pero también este modo de ser del viviente abre una dimensión de la imaginación<sup>256</sup>. Desde esta visión, Castoriadis hace la apuesta por superar la ontología reduccionista y materialista de algunos sectores de la ciencia, para entender a ésta como parte de una filosofía que une la antropología con la filosofía de la naturaleza y es capaz de institucionalizar en el imaginario social la cuestión ecológica (*De l'ecologie à l'autonomie*, 1980).

De igual forma que para Castoriadis y Varela, también para Jonas la vida implica una revolución ontológica en el ser natural, es una novedad emergente que da un nuevo sentido a la naturaleza, en la medida que hace surgir la autonomía o libertad de un sujeto que se abre a un mundo por mínimo que éste sea. Los conceptos fundamentales que vertebran su filosofía de la naturaleza y, por ende, su nueva ontología, explican esta idea. Como ya lo advertí, en este párrafo expondré los rudimentos o materiales preparatorios del momento constructivo de la ontología de la vida jonasiana. Dichos conceptos fundamentales tienen que ver con una revisión del concepto de naturaleza a la luz del fenómeno de la vida, que, a saber, son: la individualidad orgánica, la negatividad interna al ser orgánico y el horizonte de trascendencia

---

Edición de W. I. Thompson.

255 M, 378. La cursiva es nuestra.

256 Acerca de la filosofía de la naturaleza de Castoriadis en el contexto de la idea de autopoiesis, véase Adamas, S. (2008). «Towards a Post-Phenomenology of Life: Castoriadis' Critical *Naturphilosophie*». En: *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 4, n° 1-2, pp. 387-400. También de la misma autora, «Castoriadis and Autopoiesis». En: *Thesis Eleven*, Number 88, February, 2007, pp. 76-91. Para ver las relaciones entre corporeidad e institución en Merleau-Ponty y Castoriadis, Rea, C. (2007) «L'Ipséité Corporelle Entre Finitude Naturelle et Institution». En: *Chiasmi International* 9, pp. 149-165

en todo ser vivo<sup>257</sup>.

En primer lugar, la filosofía de la naturaleza, biológicamente orientada, de Jonas implica una revalorización del concepto de naturaleza a partir de un principio subjetivo-objetivo del cual lo vivo es su manifestación paradigmática. En *El principio de responsabilidad*, Jonas utiliza el concepto de «subjetividad sin sujeto» [*Subjektivität ohne Subjekt*] para referirse a la naturaleza, lo cual no deja de ser un concepto contradictorio a la luz de su ontología de la vida, pues, para él mismo la subjetividad está vinculada a la emergencia de un cuerpo vivo<sup>258</sup>. De todas formas, en el sentido amplio que le da Jonas a la subjetividad como tendencia o apetencia de la materia al aumento de la complejidad de las formas, la naturaleza en general tendría un carácter subjetivo-objetivo por dos razones. Primero, porque la naturaleza no sería sólo objeto, ya que en ella estaría inserta la posibilidad de la vida y, con la vida, la capacidad del ente de abrirse a un mundo significativo y, a su vez, con la conciencia humana, la posibilidad de configurar la totalidad de sentido del mundo. Segundo, porque la naturaleza tampoco sería sólo subjetiva, ya que la vida emerge de una naturaleza material que, si bien posee apetencias (subjetividad) no resulta ser «un sujeto total metafísico», como dice Jonas<sup>259</sup>. En este orden de ideas, para el filósofo, el mundo, la vida y la conciencia se exigen mutuamente en lo que se puede llamar una relación o vínculo de co-dependencia y co-emergencia. Si existe entonces un parentesco entre el mundo terrenal y el ser humano que surge de él, ambos están atados por un principio del ser indiviso, integral, distinto al ser como pura materia y al ser como conciencia. Es lo que nuestro autor ha dado en llamar, dentro del contexto de su nueva ontología, un «monismo integral»: un sentido del ser, desde la vida, que no elimina ni el polo subjetivo ni el polo objetivo, ni reduce uno en el otro, sino que debe asumir estos dos polos en una unidad del ser en sentido procesual o en devenir.

En segundo lugar, como concepto fundamental de los rudimentos de su filosofía de la naturaleza, encontramos el concepto de individualidad orgánica como manifestación inequívoca de lo subjetivo-objetivo en la naturaleza y expresión del principio del ser indiviso que está en la base del monismo integral jonasiano. Con la emergencia de esa individualidad viva, según Jonas, tiene lugar una revolución ontológica en el ser natural, en el sentido de que aparece por primera vez la individualidad ontológica como tal o *per se*. En efecto, cuando la materia se autoorganiza en una *totalidad autónoma*, cuya unidad o individualidad no depende del sujeto de la observación ni de las fuerzas causales externas, sino que es causa de

---

257 Según Barbaras, la unidad del viviente (vivir [*leben*] y vivencia [*Erleben*]) en Jonas no se logra porque, a su juicio, él no es capaz de integrar un principio de negatividad interno al ser vivo, pese a que postule que el ser vivo es un *ser-para-la muerte*. En parte esta crítica es correcta, en el sentido de que el exceso de heideggerianismo en Jonas lo lleva a ver al viviente de un modo parcial, con más énfasis en su mera autopreservación y menos énfasis como vida deseante y autoafectada que aspira a un fin o bien propio más allá del mero fin de autopetruarse. No es correcta la crítica en cuanto a clasificar a Jonas en su comprensión del viviente en una ontología de la muerte por el hecho de hacer una lectura desde el metabolismo. Esto no tiene fundamentos a la luz de la conexión entre las ideas de Jonas y la teoría de la *autopoiesis*.

258 PR, 142 (134).

259 PR, 142 (134).

sí misma, irrumpe en la naturaleza un hecho ontológico nuevo: los *organismos vivos*. Esto quiere decir que en los organismos vivos lo esencial y real es la *forma* (la organización) de éstos y no el sustrato material del que se componen, el cual está siempre cambiando durante el proceso *metabólico*. En este sentido, los seres vivos son individuos ontológicos *per se*, se auconstituyen, y, como tales, son seres sensibles a un entorno y por lo mismo activos en él. Esto implica, además, que con la vida surge un sujeto de percepción, esto es un sujeto al cual se le abre un horizonte externo a sí mismo y que lo desea para continuar existiendo: es el sujeto fenomenológico primario.

La individualidad ontológica [*ontologische Individualität*], en sentido estricto, surge entonces sólo a partir de los seres vivos, en la medida que su ser depende de su propio hacer y no de un observador externo ni de fuerzas causales externas. De aquí se desprende que cada individuo vivo es también una individualidad fenomenológica [*phänomenologische Individualität*] por sí misma, ya que no está constituida por un sujeto de percepción externo a él, sino que es dada por sí misma. Ahora bien, si la individualidad ontológica de la vida implica no sólo una autoidentidad (un sí mismo) sino también una apertura a aquello que es distinto de su sí mismo (trascendencia), el sujeto de percepción (el sujeto fenomenológico) es posible porque existen individuos ontológicos por sí mismos, y tales individuos se llaman seres vivos. Por lo tanto, «sólo los seres vivos son auténticos individuos..., y todos los seres vivos son, como tales, individuos». Y, en esa misma medida, sólo con el ser vivo surge el sujeto de percepción (sujeto fenomenológico), ya que es individuo ontológico por y para sí: un ser sintiente y sensible, a la vez, realidad y fenómeno por sí mismo, porque es capaz de sentir y de ser percibido como fenómeno gracias a su propia autoconstitución ontológica.

El rendimiento ontológico del fenómeno de lo viviente mínimo consiste en ver que, el ser vivo como primera expresión de la individualidad ontológica en el mundo, muestra ejemplarmente al ser en movimiento, al ser en constante devenir, porque *su «ser» se hace* en la medida que se configura *en el tiempo*, por lo que en esencia es un “ser histórico”<sup>260</sup>. La *vida qua vida* revela entonces una “unidad” de «ser» que está más allá de la división del ser como cosa y el ser como conciencia. Por esto mismo, Jonas considera que la vida es índice de una nueva concepción del «ser». En su autoproducción como individualidad, en su existencia orgánica en constante tensión con su no existencia, se refleja una idea del «ser» que en su interior admite la negatividad y, en consecuencia, no es pura positividad en tanto que mera cosa. En suma, la vida sólo existe como totalidad histórica en continuo y precario mantenimiento de esa totalidad, la cual nunca se basta a sí misma porque necesita de aquello que *no es para ser*<sup>261</sup>.

---

260 Cf. *PL*, 117 (97).

261 Barbaras en sus últimas obras (*Vie e intencionalité e Introduction à une phénoménologie de la vie*) ha propuesto que la correlación universal entre la subjetividad y el ente trascendente apunta a una correlación más originaria: entre vida y mundo, por lo cual argumenta que la fenomenología se realiza como proyecto bajo la forma de una fenomenología de la vida, comprendiendo a todo ente vida como deseo, incluida la conciencia humana. El ser mismo de esta correlación (vida y mundo), Barbaras la estudia en el marco de una dinámica fenomenológica (*Patočka*) en el que la vida como movimiento

En tercer lugar, la negatividad tiene relación con el hecho de que la vida se sostiene en la paradoja de ser una totalidad que nunca llega a ser plenamente totalidad. Necesita un principio de negatividad para operar. Este principio expresa la dependencia de la vida de aquello distinto de sí, es decir, de la materia que no posee y de la que se alimenta constantemente para ser. En consecuencia, es un ser dependiente, precario, pero con el *privilegio* de la *autonomía* (o *libertad*) respecto de la materia de la que depende. Con ello distingue su propia identidad, su mismidad, del material del que se compone en cada momento, en virtud del cual sigue formando parte del mundo físico y, a su vez, se separa de él.

En efecto, la condición básica de este privilegio reside en el hecho paradójico de que la sustancia viva se ha desligado, en virtud de un acto original de separación, de la universal integración de las cosas en el universo: se ha enfrentado al mundo y, de este modo, ha introducido la tensión de “ser o no ser” en la indiferente seguridad de la posesión de la existencia<sup>262</sup>.

Con el hecho de la vida, entonces, como dice el filósofo, el «no ser» entró en el mundo como una alternativa contenida en el «ser» mismo<sup>263</sup>. De este modo, el «ser», en vez de darse como un estado de cosas dado, es un *factum* polar. La vida manifiesta constantemente esta polaridad (ser-no ser) en las antítesis fundamentales en las que su *existencia* está tensada: entre interioridad y exterioridad, autonomía y dependencia, sí mismo y mundo, libertad y necesidad. Todas estas antítesis recorren con diversa intensidad las existencias orgánicas hasta llegar al ser humano. Lo que pone de manifiesto que en lo orgánico y no sólo en lo espiritual se da la juntura y unión entre receptividad y espontaneidad, entre pasividad y actividad. En efecto, ya en la autoorganización viva mínima tiene lugar la unión entre afección por contacto y la acción inmediata en un entorno, y, en los animales superiores, la relación entre percepción y movimiento en su “mundo-ambiente” (*Umwelt*).

En cuarto lugar la trascendencia está vinculada con estas relaciones dialécticas de la vida, cuyo fundamento es la relación entre ser y no ser. En cuanto son formas de relación, son relación a algo, implican “*trascendencia*”, ya que se trata de «un remitir más allá de sí por parte de lo que está relacionado»<sup>264</sup>. Por lo tanto, en cada grado evolutivo de la vida hay “un mundo” y, por mínimo que éste sea, incluso en las formas vivas más rudimentarias, ese “mundo” es algo externo al cual el organismo se orienta. La co-implicación conciencia-mundo se juega para Jonas en la idea de una subjetividad viva abierta a una trascendencia:

Si lográsemos mostrar —dice Jonas— la presencia de esa trascendencia y de las polaridades que la articulan ya en el fundamento mismo de la vida, por rudimentaria y pre-espiritual que sea su forma, habríamos demostrado la verdad de la afirmación de

---

deseante y el mundo como proceso físico de fenomenalización se encuentran. Véase un resumen de estas tesis en Barbaras, R. (2010). «Phenomenology of Life and Cosmology». En: *Chiasmi International* 12, pp. 379-392.

262 PL, 19 (17) [4].

263 Cf. PL, 19 (17) [4].

264 PL, 20 (17) [5].

que el espíritu está prefigurado en la existencia orgánica<sup>265</sup>.

Desde la perspectiva fenomenológica, la vida para el observador humano se muestra como un amplio fenómeno que despliega una fantástica variedad de formas vivas (individuos ontológicos) que, como individualidades fenomenológicas, son percibidas de modo distinto, según sea el grado de complejidad de su organización. Jonas clasifica estas individualidades fenomenológicas en: individualidades morfológicas, individualidades caracterológicas y, por último, individualidades personales. La clave de la perspectiva fenomenológica es que estos tipos de individualidades sólo tienen sentido para un sujeto encarnado. Una conciencia desencarnada (un espíritu puro) ni siquiera sería capaz de percibir la forma organizada de cada organismo, porque sólo se le presentarían partes aglomeradas sin un sentido, escapándose a él la percepción de la totalidad o forma (la *Gestalt*) del organismo en el tiempo. Por esta razón, es que nuestra autoexperiencia con nuestro cuerpo vivo se erige en condición de posibilidad para la comprensión del fenómeno de la vida, pero, al mismo tiempo, es este fenómeno en su realidad ontológica el que prepara la llegada de una conciencia encarnada en el mundo. Nuestro cuerpo propio, en palabras de Jonas, nos entrega «mirillas que dan a la interioridad de la sustancia viva», ya que, gracias a la experiencia de nuestra interioridad, percibimos el interior de lo vivo estructurado en totalidades que expresan un comportamiento significativo y, por lo tanto, una *naturaleza teleológica*.

Cada una de las especies vivas compone una *individualidad morfológica*. En los casos de especies pequeñas y abundantes (v. gr. los insectos) es la única individualidad que distinguimos, porque la mirada de cada individuo ontológico en particular se hace muy difícil<sup>266</sup>. En consecuencia, la detenemos simplemente en la especie y sus patrones de comportamiento regular. Pero, en la medida en que nos acercamos a nuestro propio orden biológico, aumenta para nosotros la coincidencia entre una mayor individualidad ontológica y una mayor individualidad fenomenológica de cada ser vivo, de tal manera que podemos comprender mejor su aspecto (morfología) y su comportamiento (etiología), ya que éstos obedecen a un elemento personal que le hace gozar de una *individualidad caractereológica*, tal como es posible observar en los mamíferos superiores. Esta coincidencia entre la individualidad ontológica y la individualidad fenomenológica alcanza su culminación en el ser humano, pues en cada individuo humano es posible observar un comportamiento propio que es expresión de una *individualidad personal*.

Llegados a este punto, puedo mostrar que lo esencial para Jonas es que la individua-

---

265 PL, 19 (17) [5].

266 En cuanto a la observación de los fenómenos más pequeños de la naturaleza, Jonas establece una correlación con los macrofenómenos del Universo: «Lo que sucede en lo microscópico sucede también con las unidades del macrocosmos, nos contentamos —dada nuestras limitaciones perceptivas— con su comportamiento mensurable, con su mecánica de masas, esto es, el resultado externo y estático de la integración de la ley de los grandes números. Así, hablamos de estrellas como si fuesen átomos. Una comprensión general del ser complementa a la otra (la física atómica y la astrofísica), pero ambas, cada una por su cuenta, permanecen en el reino de lo estrictamente cuantitativo, de lo desprovisto de cualidad y meramente cuantificable» (M, 407).

lidad fenomenológica –sea morfológica de la especie, caracterológica de ciertos seres vivos más complejos o personal del individuo humano– se sustenta en la individualidad ontológica –el *factum* absoluto, como dice Jonas, que es consustancial a lo orgánico–, porque, cuanto mayor es la completitud y concreción ontológica, más compleja es la individualidad fenomenológica. Pero, también, cuanto más compleja sea la configuración ontológica de un individuo vivo mayor es su capacidad de discriminación perceptiva, esto es, su capacidad en cuanto sujeto fenomenológico.

En consecuencia, para Jonas no sólo con la vida se introduce en la naturaleza por primera vez la individualidad ontológica y, con ésta, aumenta la variedad de individualidades fenomenológicas (biodiversidad), sino que también con la vida se origina el sujeto fenomenológico. Jonas comenta que, con el surgir de la vida en el mundo, también «es aquello *para* lo que la fenomenología existe y, con ella, la individualidad fenomenológica existe», esto es, la capacidad de percibir fenómenos. La percepción de fenómenos en los seres vivos está relacionada, desde sus inicios más remotos, con el hecho primordial de que el ser vivo *qua* ser vivo *es individuo* ontológico. Esta relación entre individualidad ontológica, individualidad fenomenológica y sujeto fenomenológico, es para Jonas la ley universal de la vida.

Esta es la ley universal en el sentido de que el grado de distinción y coseidad de las presiones del mundo exterior es proporcional al desarrollo de la mismidad central que el sujeto de una objetividad tal debe poseer. Más allá de la larga escala gradual de los animales dotados de libertad de movimiento y sentidos especiales (ambos atributos señalan la correlación de las dos facetas: mayor configuración de la mismidad –mayor distinción de la percepción; o: más individualidad = más individuación de la objetividad), esa correlación conduce en el espíritu humano, como la más perfecta realización de la individualidad ontológica hasta ahora, a lo que Kant llamaba la “unidad trascendental (o sintética) de la apercepción”, el correlato subjetivo del “objeto” totalmente cristalizado de la cosmovisión humana. La paradoja de que esa objetividad, universalmente cristalizadora, reúna la individuación suprema de la intuición del mundo con la capacidad para la máxima universalización y sea un indicio de ese otro elemento que el espíritu, más allá de la sensibilidad más perfecta, introdujo en este proceso. Pero no hay que perder de vista que el ser humano, con su facultad trascendental de la objetividad así como con su extrema auto-individuación, es el heredero de todos los progresos que hizo la vida antes de él y que, en su superioridad, cosecha lo que comenzó veladamente antes de los eones y que, gracias al esfuerzo infinito de la materia organizada, llevó a su estirpe hasta el umbral de sí mismo.<sup>267</sup>

Esta ley universal –cuanto mayor es la mismidad o la individualidad ontológica, mayor es la capacidad de distinción perceptiva («individuación de la objetividad») del ser vivo y, por tanto, mayor es su capacidad fenomenológica– significa que los distintos niveles de percepción fenoménica dependen de la complejidad autoorganizativa del organismo. Por lo tanto, el concepto de individualidad ontológica, *factum* absoluto consustancial con lo orgánico, permite cerrar la circularidad de toda la filosofía de la vida: lo orgánico prefigura lo

---

267 M, 414-415.

espiritual, y lo espiritual sigue formando parte de lo orgánico.

*b. La filosofía del espíritu: la transanimalidad del ser humano*

La segunda parte de la filosofía de la vida de Jonas, junto con la filosofía de lo orgánico, es la filosofía del espíritu, de la cual pueden extraerse también algunos elementos fundamentales que sustentan su nueva ontología: por una parte, la inseparabilidad del espíritu con la realidad y los hechos, y, por otra, con la experiencia sensible del mundo. No obstante, esta doble inseparabilidad no implica que exista un determinismo físico del espíritu por su dependencia del mundo orgánico, sino que, como mostraré al final de este apartado, el mundo orgánico exige de la libertad humana su cuidado en términos de responsabilidad por el ser.

Con respecto a lo primero, a la inseparabilidad del espíritu con el mundo, la verdad fundamental, según el pensador alemán, es que el espíritu tiene, ante todo, trato con los hechos, es parte de ellos y vuelve a ellos. En otras palabras, el espíritu, mientras expande la esfera de lo ideal que persigue el conocimiento del ser, vuelve a los hechos y, al final, a este hecho excepcional y fascinante que es el ser humano y su espíritu, esencia y realidad<sup>268</sup>. Este proceso, para Jonas, es *el tema de todos los temas*. El problema está cuando sólo nos quedamos en la esfera de la idealidad o de los meros hechos, pues, a fin de cuentas, sólo se hace justicia a la realidad en la inseparabilidad con el espíritu y, a éste, en la inseparabilidad con la realidad. Jonas hace hincapié en el mandamiento fenomenológico de hacer justicia a la realidad, esto es, de hablar de las cosas mismas, del mundo mismo, que es el sustrato al que la reflexión siempre debe volver. En suma, tal mandato se cumple cuando el espíritu se interesa por los hechos, por los detalles, por la observación, y no cuando se refugia en las creaciones de la idealidad<sup>269</sup>. En palabras del propio pensador: «Todo progreso y toda renovación del espíritu sobre la Tierra surgen de un nuevo descubrimiento o redescubrimiento del mundo, de la naturaleza. Sólo gracias al contacto con su madre, como todo titán, tras mucho vagar, este titán obtiene fuerza renovada y verdad»<sup>270</sup>. De allí que, en este mismo sentido, afirme que «forma *parte* de la verdad del ser humano... *su relación con la verdad*, es decir, con las *cosas mismas*»<sup>271</sup>.

Jonas formula la inseparabilidad del espíritu con la experiencia sensible del mundo como la «cuestión ontológica del ser del ser humano en el contexto del ser global del mundo».

La búsqueda de la naturaleza del ser humano tiene que pasar por los encuentros del ser humano con el ser. En esos encuentros no solo comparece la naturaleza buscada, sino que es en ellos donde cobra realidad, puesto que en ellos es donde se decide en un sentido o en otro. En efecto, la capacidad para ese encuentro es la naturaleza básica del

---

<sup>268</sup> Cf. *M*, 398.

<sup>269</sup> Cf. *M*, 399.

<sup>270</sup> *M*, 400.

<sup>271</sup> *M*, 399.

ser humano: esta última es, por tanto, la libertad, y su lugar propio la historia que, a su vez, debe su posibilidad a la naturaleza básica transhistórica del ser humano. [...] La condición de posibilidad de la historia que reside en el hombre –esto es, su libertad– no es a su vez histórica, sino ontológica. Y cuando se descubre se convierte en el *factum* central de la evidencia de la que ha de beber toda doctrina acerca del ser.<sup>272</sup>

La raíz de la experiencia, esto es, el origen de la subjetividad, se encuentra para Jonas ya en la más elemental estimulación de la sensibilidad orgánica de lo mínimo vivo (a nivel metabólico) que, siendo capaz de sentir otredad –es decir, trascendencia–, progresa evolutivamente hasta la escala animal con la interdependencia entre percepción y movimiento, la cual configura un mundo circundante (*Umwelt*)<sup>273</sup>. Esta progresión de la vida culmina en el ser humano con la más amplia y libre capacidad de objetivación de todo el ser, esto es con la capacidad de formación de un mundo (*Welt*). Así, la individualidad del ser humano, para Jonas, constituye la máxima concreción ontológica de lo vivo y su máxima capacidad de trascendencia. No obstante, si los organismos evolucionan con estructuras y funciones cada vez más complejas que amplían su libertad en la esfera de la acción y la percepción, al mismo tiempo, con ello aumenta su vulnerabilidad. En virtud de este mismo principio evolutivo –el aumento de la capacidad de actuar o poder-ser y de percibir o conocer el mundo, según la complejidad de las formas orgánicas–, la libertad alcanzará su máxima expresión en el ser humano mediante la libertad del “saber o conocer”, cuya raíz biológica está en la especial capacidad eidética de la percepción corporal, y la libertad de “poder o actuar”, cuya raíz biológica está en los movimientos simbólicos del cuerpo humano. La primera es la condición de posibilidad de la «objetivación del todo del ser» (ciencia) y, la segunda, la condición de posibilidad del *dominio* de la naturaleza (técnica)<sup>274</sup>. Pero, al mismo tiempo, esa libertad humana alcanzada con su mismo saber y poder, lleva aparejada un alto grado de vulnerabilidad. Entre más limitada es la libertad del viviente, menor es su ámbito de vulnerabilidad.

Si he hecho referencia a la doble inseparabilidad del espíritu respecto de la realidad y los hechos, esto no implica que exista un determinismo físico del espíritu, por su dependencia del mundo orgánico. Por el contrario, para Jonas existe una «trascendencia de la libertad del espíritu» a partir de la experiencia corporal perceptiva del ser humano. Jonas alude a tres libertades del espíritu, las cuales, unidas a la libertad moral, configuran «lo transanimal del ser humano»<sup>275</sup>. Asimismo, estas libertades, al tiempo que revelan en el espíritu «un eros pro-

---

272 PL, 309-310 (252).

273 La tesis de Jonas sobre el origen de la trascendencia, la causalidad y la temporalidad desde el surgimiento de una entidad metabólica puede relacionarse con el original pensamiento del biólogo catalán del s. XIX, Ramon Turró, quien en su libro *Orígens del coneixement: la fam* (1912) sostiene una interpretación naturalista del kantismo, tomando como hilo conductor la fisiología del hambre en la que ésta se constituye en la base biológica para una teoría del conocimiento.

274 El concepto de «dominio» o «poder» es central para entender la filosofía moral de Jonas que desarrollaremos en la tercera parte de esta investigación y que tiene por fundamento la ontología que nace de la *fenomenología de la vida*.

275 Natalie Frogneux utiliza la expresión "l'homme déhiscent" para referirse a la diferencia antropológica que desarrolla Jonas con el concepto de "transanimalidad". Sin embargo, la filósofa francesa no justifica



pio», un deseo distinto del animal, le emancipan de toda determinación orgánica y hacen posible establecer «metas propias de conducta», la libertad de la razón práctica<sup>276</sup>. La primera de ellas es la libertad para elegir temas mediante la reflexión, lo que permite emanciparse de la situación concreta determinada por la corporalidad en el mundo. La segunda es la libertad de imaginación, gracias a la cual el ser humano (*homo pictor*) puede crear imágenes interiores y esquemas corporales imaginativos (diseñar, producir, bailar, cantar, hablar, escribir, etc.), los cuales modifican lo dado inmediatamente por los sentidos y permiten emanciparse del «ser-así dado de las cosas» y el estímulo reflejo que desencadenan. Esta libertad resulta ser una de las condiciones de posibilidad de la libertad de la razón práctica. La tercera es la libertad trascendental que, gracias al lenguaje, permite «ir más allá de todo lo que pueda darse y su dimensión como tal: de la existencia a la esencia, de lo sensible a lo suprasensible, de lo finito a lo infinito, de lo temporal a lo eterno, de lo condicionado a lo absoluto»<sup>277</sup>. Esta libertad junto a la de imaginación consiente al ser humano, finalmente, poder vincular su conducta, más allá de lo existente, con un ideal absoluto.

El hecho de que exista una trascendencia de la libertad del espíritu implica que en el ser humano existe una «libertad para la reflexión» y la reflexión es preocupación por sí mismo y el mundo donde ésta se instala. Cabe aquí recordar las palabras de Merleau-Ponty sobre la reflexión encarnada, sobre la circularidad fundamental entre el vivir y la vivencia que inaugura la vida misma: «la reflexión no puede ser plena, no puede ser un esclarecimiento total de su objeto, si no toma conciencia a la vez de ella misma y de sus resultados [...]. La reflexión no es verdaderamente reflexión sino en la medida que no se lanza fuera de sí misma, sino cuando se reconoce como reflexión-sobre-un-irreflexivo y, en consecuencia, como un cambio de estructura de nuestra existencia»<sup>278</sup>. Jonas, articulando la trascendencia de la libertad del espíritu con la autorreflexión y el valor, dice que: «este sí mismo valorador se convierte en objeto de valoración y de la voluntad de establecer valores»<sup>279</sup>.

De esta manera, la filosofía del espíritu de Jonas comprende al ser humano ante todo como ser viviente y, por lo tanto, no como mero cuerpo vivo más una razón, tal como lo ha pensado el humanismo metafísico histórico, sino como vida reflexiva capaz de trascender lo concreto, pero sin perder contacto con la vida encarnada, para aspirar a la verdad del mundo y de sí mismo. En efecto, para Jonas el ser humano es la mayor concreción de la individualidad ontológica de lo vivo y ésta se corresponde con la máxima capacidad de objetivación de lo trascendente. De tal modo que la estructura de la existencia del ser humano

---

adecuadamente el uso del término. Es probable que lo tome de la ontología de la carne de Merleau-Ponty, quien lo utiliza para superar la división entre sujeto y objeto, entendiendo el campo trascendental de la experiencia carnal como un acontecimiento de apertura de mi cuerpo vidente y visible en la carne del mundo. A esta relación la llama una relación de "déhiscence" (véase *VI*, cap.: "L'entrelacs - le chiasme", pp. 170-201 [163-202]).

276 Cf. *PhU*, 170.

277 *PhU*, 170.

278 *PhP*, 89-90 (67).

279 *PhU*, 172.

es la culminación del modo de ser de la vida misma que se juega en la correspondencia entre la complejidad ontológica de su individualidad con su capacidad de percepción fenoménica de un mundo. Y, en tal sentido, la subjetividad humana, con su capacidad de dar cuenta de todos los fenómenos y también de sí misma, es heredera de los progresos que hizo la vida. El fenómeno de la vida establece así las bases de la propia historia humana y ésta no pierde nunca filiación con aquélla, ya sea en el surgimiento concreto de cada vida individual como en el surgimiento de la cultura, las sociedades y sus instituciones. Las capacidades teóricas y prácticas, las capacidades de contemplación y acción en el ser humano, son la culminación del progresivo depositarse de las capas de sensibilidad (percepción o saber) y movimiento (acción o poder) en toda la escala de lo vivo. Por esto mismo, Jonas sostiene que la interrelación entre lo orgánico y lo espiritual se puede seguir sobre la base del progreso de esta correlación percepción-movimiento.

Si la vida es un fenómeno que es reconocido por nosotros a partir de nuestra propia vida, de nuestro propio ser que emerge de la vida misma, entonces nuestra experiencia y conocimiento es parte también de este fenómeno: el pensamiento es pensamiento de la vida, en el sentido genitivo subjetivo y objetivo. En la medida que somos cuerpos vivos tenemos conocimiento de la vida desde dentro, desde el punto de vista de la vida misma, desde una individualidad autocentrada con una interioridad que se sitúa frente a un horizonte de “mundo”. De la observación de las formas vivas, de una totalidad o individualidad fenomenológica, captamos, a través del testimonio directo de nuestros cuerpos vivos, la interioridad de lo vivo, su autoconstitución o autoproducción constante que da lugar a un individuo ontológico. Pero, al mismo tiempo, el espíritu, para Jonas, en ese acto de conocimiento del mundo cumple la determinación que «estaba profundamente prefigurada en la historia del ser y que se hizo visible por primera vez en el fenómeno de la vida cuando la materia se percibió a sí misma por vez primera en la más oscura percepción del estímulo de la sustancia viva»<sup>280</sup>. En efecto, desde esa oscura percepción sensorial de la vida originaria, en su progresión ascendente, ésta hizo emerger al ser humano con su conciencia y su capacidad de objetivar el mundo, contemplarlo, sondearlo y reflejarlo. Este es para Jonas el máximo *imperativo antropológico*, cuyo fundamento está en el *principio vida*.

En conclusión, la filosofía de la vida de Jonas implica, primero, el inicio de una nueva ontología capaz de superar el milenario dualismo de Occidente y cuya posibilidad está en reconocer la singularidad ontológica del cuerpo vivo (objetivo-subjetivo). Así, pues, el estudio del ser natural abre a Jonas las vías para pensar de otra manera la naturaleza del ser. En segundo lugar, aquí están los dos cabos que llevan a la ontología a una misión más alta, a una «nueva tarea», porque si la filosofía de la vida comprende a la filosofía del organismo y a la filosofía del espíritu y, a su vez, ésta a la ética, entonces la última forma parte de la filosofía de la vida, manteniendo una continuidad con la filosofía de la naturaleza<sup>281</sup>. Por lo

---

280 M, 401.

281 Strachan Donnelley, buen conocedor de la filosofía de la biología de H. Jonas y E. Mayr, reflexiona sobre

tanto, desde la revisión de la idea de naturaleza, de una naturaleza en devenir como lo es la vida, mostrará Jonas su horizonte metafísico, en un tono casi hegeliano, diciendo que:

[...] en la dirección interna de su evolución total quizás se pueda obtener una determinación del ser humano de conformidad con la cual la persona, en el acto de su cumplimiento, esté haciendo realidad a la vez un interés de la sustancia original. Y de ahí se seguiría un principio de la ética que, en último término, no estaría fundado en la autonomía del sí mismo ni en las necesidades de la sociedad, sino en una asignación objetiva por parte de la naturaleza del todo [...] <sup>282</sup>.

Este es el proyecto final de Jonas, el de una fundamentación ontológica de la ética, a partir del ser de la vida, que desarrollaré y criticaré en la segunda y tercera parte de esta investigación <sup>283</sup>.

---

las relaciones entre filosofía, biología y ética, en ambos autores y evalúa la crítica del último al primero. Mayr reconoció en Jonas un pensador que tomó en serio la vida orgánica, aunque no estuvo de acuerdo en sus planteamientos. Véase para ello Donnelley, S. (2001). «Philosophy, Evolutionary Biology, and Ethics: Ernst Mayr and Hans Jonas». En: *Graduate Faculty Philosophy Journal. New School for Social Research*, Vol. 23, N° 1, pp. 147-163. Reelaborado en Donnelley, S. (2008). «Hans Jonas and Ernest Mayr: On Organic Life and Human Responsibility». En: H. Tirosh-Samuelson & Ch. Wiese, (eds.). *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 261-285.

282 *PL*, 402 (326) [283].

283 Acerca de cómo una filosofía que articula, bajo el principio ontológico de la libertad, una filosofía del organismo y una filosofía del espíritu puede explicar la presencia del mal, véase Ciaramelli, F., «Sans abri. Phénoménologie de la liberté et question du mal chez Hans Jonas». En: *Études phénoménologiques*, N° 33-34, 2001, pp. 131-155. El autor explica esta cuestión, siguiendo los estudios de Jonas sobre el problema de la libertad en San Pablo recogido por San Agustín, en *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* (1930).

### CAPÍTULO III

## LA ONTOLOGÍA DE LA VIDA: MOMENTO CONSTRUCTIVO

### §7. El principio hermenéutico de la ontología de la vida: antropomorfismo crítico

Si la vida toma un sentido real como fenómeno porque es reconocido por nosotros a partir de nuestra propia vida, esto obliga a pensar de nuevo el estatuto epistemológico del tan denostado principio del antropomorfismo<sup>284</sup>. Esta es la cuestión que es necesario abordar en primer lugar para desarrollar el momento constructivo de la filosofía de la vida jonasiana: la rehabilitación del antropomorfismo, desde una perspectiva crítica, entendido como forma de conocimiento del viviente a partir de la experiencia corporal del ser humano. Esta experiencia, según Jonas, comporta una ventaja cognitiva respecto del sujeto epistémico tradicional (desmundanizado e incorporeal), porque es la única forma de aprender la vida en tanto que vida y al organismo en tanto organismo y con ello reconocer la esencia viviente del ser humano.

#### *a. Un intento de articulación entre ontología y epistemología*

Comenté en el parágrafo §6 que lo que permite a Jonas referirse a una revolución ontológica de la vida en el ser natural son una serie de elementos fundamentales: la revisión del concepto de naturaleza, la individualidad orgánica, la negatividad interna al ser orgánico y el horizonte de trascendencia en todo ser vivo. Tal revolución ontológica de la vida es posible de sostener porque frente a la ciencia moderna que decreta la prohibición del antropomorfismo, la filosofía de la vida jonasiana propone una rehabilitación epistemológica del «antropomorfismo», en un sentido crítico, que permite pensar el ser vivo más allá de cualquier reduccionismo, ya sea como una máquina compuesta de agregados materiales (materialismo) o como una totalidad o forma cuyo sentido está dado por la conciencia del observador (idealismo). En este orden de ideas, siguiendo a un lector de Jonas, Jaques Dewitte, el asunto del antropomorfismo es de capital importancia de cara a una reflexión de las condiciones de posibilidad tanto del conocimiento científico como del conocimiento cotidiano, en la medida que «la corporalidad y la mortalidad del observador no son obstáculos para el conocimiento, sino una ventaja y una vía de acceso privilegiado»<sup>285</sup>.

284 Para una crítica de la epistemología y metodología jonasiana, véase Pinsart, M.-G. (2002). *Hans Jonas et la liberté : dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*. Paris: Vrin, pp. 87-91. Pinsart considera en términos negativos la circularidad hermenéutica de Jonas: «El análisis jonasiano se presenta entonces como un camino previamente balizado donde los hechos observados no pueden más que confirmar las hipótesis que los sustentan. Su concepción metafísica y antropológica guía su interpretación ontológica y determina su marcha epistemológica y metodológica» (Pinsart, 2002, p. 90)

285 Dewitte, J. (2002). «L' anthropomorphisme, voie d' accès privilégiée au vivant. L' apport de Hans Jonas». En: *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 100, núm. 3, pp. 449.

Para Jonas, la negación de la teleología y del antropomorfismo están estrechamente ligados en el pensamiento moderno. En efecto, el rechazo de una explicación de la naturaleza a partir de los fines naturales tiene por única razón el que ésta sería una explicación de tipo antropomórfica. Por antropomorfismo, en un sentido no crítico o ingenuo, se entiende una forma de comprender los fenómenos naturales en donde se «transfieren caracteres de la experiencia interior a la interpretación del mundo exterior»<sup>286</sup>. En su versión pre-moderna se trata de una forma de personificación mitológica de la realidad, mientras que en la modernidad, bajo el dogma dualista, tanto el antropomorfismo como el teleologismo se descalifican porque franquean la frontera que separa el mundo natural o exterior de la experiencia humana interior. Lo que la ciencia moderna rechaza, en definitiva, es la indebida proyección de la auto-experiencia humana sobre la naturaleza y la califica de indebida porque es contraria a la separación entre lo interior (*res cogito*) y lo exterior (*res extensa*).

Si bien Jonas no se ocupa directamente de la cuestión del ser en tanto que ser como lo hace Heidegger, sí se interesa por indagar la vida como tal o de la vida en tanto que vida como índice paradigmático del ser. En otras palabras, se ocupa de los distintos tipos de seres en el mundo a partir del ente vida como ente integrador (naturaleza, organismo, animalidad, ser humano), y lo hará tratando de articular la diversidad del ente mediante la cuestión ontológica del ser viviente junto con la cuestión epistemológica del cómo se accede al conocimiento de la vida. Tal articulación es procurada por la perspectiva histórico-evolutiva que ha de tener en cuenta la emergencia progresiva de la libertad desde los estadios elementales de la vida (el organismo vivo mínimo) hasta la vida humana.

Jonas analiza la legitimidad del «antropomorfismo crítico» mediante un experimento mental (*Gedankenexperiment*): si un Dios matemático (la figura creadora del Universo newtoniano y laplaciano a la que apela la cosmología científica para explicar una naturaleza meramente mecánica) observa la vida, al ser éste una entidad incorporeal o un mero espíritu, no tendría la menor idea de lo que es un organismo en tanto que totalidad que se autoconstituye por sí misma en el tiempo, porque éste sólo puede ser aprendido fenomenológicamente, por lo tanto, comprendido por un observador encarnado, situado en el mundo. El Dios matemático representa el lugar de la verdad absoluta de una ciencia matematizada a la que se llega mediante una operación de abstracción y de reducción a un agregado de partes materiales, incluida la vida del científico. Esta operación de abstracción, o ficción metodológica, para Jonas es la misma en la que incurre el biólogo cuando usa la ficción del “como si” [*als ob*] el organismo actuase por sí mismo mediante fines, porque en la realidad, para esa biología fisicalista, la vida sólo es un materia explicable en sus relaciones de causalidad mecánica. Sin embargo, tal operación olvida que la reducción de la vida a partes materiales niega la percepción sensible, encarnada y directa, que es la que nos entrega la totalidad fenoménica del organismo<sup>287</sup>. La reducción materialista (o fisicalista) es una ficción u abstracción que

---

286 Dewitte, 2002, p. 440.

287 Sobre este punto se puede ver la influencia de Kurt Goldstein en Jonas, pero también sus diferencias.

niega la experiencia vivida por el observador de la vida, y, en tal sentido, obedece a un dogma, más que a una conclusión o prueba científica, que dice que todo el ser es reducible a materia (fisicalismo). Aquí la crítica de Jonas es que la misma ciencia moderna mecanicista (y, también la contemporánea, como la cibernética), en su intento de excluir todo tipo de antropomorfismo, incurre ella en un antropomorfismo soterrado y, por ende, ingenuo, debido a que su comprensión del mundo y los entes cae bajo la metáfora antropomórfica de los artefactos o máquinas que el ser humano construye.

No es mediante un esquema *a priori* o punto de vista total y absoluto (por ejemplo, el de un creador de un gran mecanismo) —«una visión desde ninguna parte» impersonal y objetiva, para utilizar la expresión de Thomas Nagel— o una proyección al mundo de los artefactos que nosotros mismos creamos, vale decir, una perspectiva ilusoria que se pone como si existiese antes de toda experiencia, que se puede acceder y comprender a la naturaleza y al ser vivo. Para Jonas, sólo desde nuestra experiencia en tanto que vivientes se pueden dar las condiciones de inteligibilidad del fenómeno de la vida y de la naturaleza en general. En tal sentido, el cuerpo o la corporalidad juega un papel ineludible en la teoría del conocimiento, tanto en cuanto es lo único que me es dado íntegramente en la experiencia, como dice Jonas, y, por eso mismo, lo califica, desde el punto de vista ontológico, como el «arquetipo de lo concreto». De allí que, en palabras de Dewitte, se trata «de un *a priori* que es al mismo tiempo *a posteriori*»<sup>288</sup>, o en otros términos, un trascendental empírico.

La cuestión del trascendental empírico<sup>289</sup>, a la que recién me referí, remite a asuntos que el propio Husserl abordó al final de su vida y que lo llevaron a los límites de su fenomenología trascendental, cuando se trataba de la constitución de ciertos objetos que se resistían a la operación de una reducción total por una conciencia absoluta, tales como la corporalidad propia, el otro, la animalidad, la Tierra como suelo, etc.<sup>290</sup> Lo que guarda direc-

---

Goldstein define el conocimiento biológico como «el acto creador siempre repetido por el cual la idea de organismo deviene para nosotros más y más un acontecimiento vivido, una especie de "visión" en el sentido de Goethe». Esta idea aproxima a Goldstein al paradigma trascendental kantiano en el que el ser del organismo es su ser percibido. Fue la misma solución a la que llegó Merleau-Ponty en *La Structure du comportement* (SC, 169 [221]), influido por el propio Goldstein, para superar el naturalismo del concepto de *Gestalt* para el organismo. Lo que Jonas no comparte de ambos autores es que no exista relación entre el fundamento real y el fundamento de conocimiento, pues para él la fenomenología y la ontología en la idea de organismo están unidas. Véase la crítica de Jonas a Goldstein en su artículo «Kurt Goldstein and the Philosophy» (1959).

288 Dewitte, 2002, p. 453.

289 Acerca del tema del empirismo trascendental en la fenomenología de Husserl que guarda relación con los objetos difusos para la fenomenología pura como lo son el cuerpo propio (la carne), la emoción, la infancia, el extraño, la animalidad, entre otros, véase Depraz, N. (2000). *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer.

290 Merleau-Ponty dice en relación con estos seres especiales para la fenomenología pura como el cuerpo propio, «que para nosotros son siempre “algo ya constituido”, o que son “algo nunca completamente constituido”, en resumen que con respecto a ellos la conciencia puede ir adelantada o atrasada, pero no es nunca contemporánea suya [...]. Husserl evoca... una constitución que no procedería por captación de un contenido como ejemplo de un sentido o de una esencia (*Auffassungsinhalt-Auffassung als...*), una intencionalidad operante o latente como la que anima el tiempo, más antigua que la intencionalidad de los actos humanos» (S, 269 [202]). Esta cuestión, a juicio de Merleau-Ponty, es el impensado de Husserl

ta relación con el antropomorfismo crítico jonasiano que he venido tratando. Husserl, en el apéndice XXIII de *Krisis*, vuelve a tocar la relación entre la facticidad de la naturaleza y la conciencia trascendental, con respecto al estatuto de la ciencia biológica y su relación con la fenomenología trascendental:

Para el ser humano la biología está, por esencia, guiada por la experiencia efectiva y originaria que él tiene de su humanidad, porque la vida en general no es dada ella misma y originariamente y de la manera más auténtica sino que en la autocomprensión de lo biológico. Es en esta dirección que se desarrolla toda la biología y además todas las variantes de la entropatía [*Einfühlung*], sin las cuales el animal no podría tener un sentido. Este elemento subjetivo guía también aquello que en el mundo se llama vida orgánica, la cual no tiene realmente vida desde un "anima" analógicamente comprendida ni una "mismidad" (*Ichlichkeit*) que nos sea comprensible. [...] La biología no podría llegar a ser, ella misma, un puro artefacto, como teoría concreta del mundo de la vida [*Lebenswelt*] y ciencia descriptiva, del todo privada de enraizamiento, del todo desligada de las evidencias ingenuas, de las fuentes de la intuición, como la matemática. [...] La proximidad con respecto a las fuentes de la evidencia [*Quellen der Evidenz*] hace que se aproxime a la profundidad de las cosas mismas y que por eso debería ser para ella más fácil el camino a la filosofía trascendental, y por esto el camino hacia el verdadero *a priori* al cual el mundo de los seres vivos reenvía [...]. Así me parece que la biología que, aparentemente, es inferior a la matemática y la física y que por tanto tiempo fue considerada por el fisicalismo casi con conmisericordia, como una fase incompleta y meramente descriptiva, de la explicación física futura, ha permanecido siempre, desde un inicio, más cercana de la filosofía y del verdadero conocimiento. [...] La biología es una psicofísica real y concreta. Ella tiene por sobre todo y necesariamente tareas universales, y sólo aparentemente está en desventaja respecto de la física [...]. Solo aparentemente ella se limita a nuestra tierra, minúscula e insignificante, y, en cuanto antropología, a este pasajero ser vivo terrenal que se llama ser humano. [...] Ella no es puramente formal como las matemáticas y la física, no se refiere solamente a una estructura abstracta del mundo. Más bien, como biología verdaderamente universal, abraza el entero mundo concreto, e implícitamente también la física, y en la consideración de las correlaciones llega a ser una filosofía del todo universal<sup>291</sup>.

Este maravilloso pasaje en el que Husserl se enfrenta con la verdadera misión de la fenomenología («ir a las cosas mismas» [*«Zu den Sachen selbst»*]), vuelve a surgir la pregunta sobre el impensado del estatuto de lo biológico en la tradición fenomenológica y los límites que encuentra en el absoluto de la conciencia trascendental (ver §2). El pasaje nos recuerda aquello que Varela decía en el prólogo de su libro *El fenómeno de la vida*, a saber,

---

(la relación entre la *facticidad* de la naturaleza y la conciencia) y que el mismo fenomenólogo francés asume como tarea filosófica propia.

291 Husserl, 1954, pp. 482-484. Véase la traducción y comentario de Merleau-Ponty de este apéndice en: Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes de cours 1958-1959 et 1960-1961*. Texte établi par Stéphanie Ménasé. Paris: Gallimard, pp. 383-387. Para un análisis de este apéndice de Husserl y, en general, sobre el estatuto de la biología en el filósofo, véase Farges, J. (2010). «Vie, science de la vie et monde de la vie: Sur le statut de la biologie chez le dernier Husserl». En: *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI, 2, (Actes 2), p. 42-72.

que la especificidad de la vida no es una ocurrencia accidental de la naturaleza sino que es un acontecimiento central, porque, a partir de ella, se funda todo conocer y, en particular, el conocimiento del mundo físico. Sin duda para Jonas, como se puede desprender a esta altura de la investigación, el estatuto de la vida, en su sentido biológico-fenomenológico desplaza a la conciencia pura de su sitio firme como lugar último y verdadero del trascendental de la filosofía para llevarlo a la vida, la cual tiene una condición empírica y trascendental a la vez.

Ciertamente, Jonas da crédito a nuestras operaciones perceptivas o esquemas provenientes de nuestra propia experiencia corporal. No obstante, él es cauto cuando se refiere a dicho testimonio, el de nuestra auto-experiencia, porque debemos emplearla de manera crítica con el fin de no caer en las trampas del antropomorfismo ingenuo. Si bien es de suma importancia la experiencia corporal humana para la comprensión del viviente, tiene validez siempre y cuando no se caiga en la funesta proyección de lo humano sobre lo no humano sin tener en cuenta la singularidad de la forma de cada vida. Por eso, para nuestro pensador no se trata de eliminar tal transferencia, sino controlar críticamente y adoptar una distancia o «proximidad a la distancia». Dicha «proximidad a la distancia» presupone de fondo un monismo naturalista en donde hay espacio para validar una complicidad o fraternidad —un *Ineinander* diría Merleau-Ponty<sup>292</sup>— entre el ser humano, la animalidad y la naturaleza. De este modo, el testimonio de nuestra experiencia permite acceder y hacer inteligible lo viviente, tomando en cuenta el principio de continuidad evolutivo de la vida, en contraposición a la metafísica dualista, afirmando entonces que la totalidad de lo viviente no humano comparte algo, tiene un parentesco, con la condición ontológica del ser humano.

Parte de aquello que hace posible el «antropomorfismo crítico» jonasiano tiene que ver con la idea de una «imaginación empática», a la que aludía Husserl, en el texto recién citado, como una condición epistémica para el conocimiento de la vida. La empatía con la vida expresiva animal (*entropatía*) permita articular la epistemología con la ontología, la experiencia humana con el mundo natural, la generalidad de los esquemas corporales con la particularidad de la situación de la experiencia, todo lo cual abre el sentimiento de proximidad a la distancia al que antes hice referencia<sup>293</sup>. Al respecto, dice Jonas:

El observador de la vida tiene que estar preparado por la vida. Con otras palabras, para que esté en condiciones de extraer esa “conclusión” que *de facto* está extrayendo constantemente se le exige que posea el ser orgánico con su *experiencia propia*. Este es el privilegio, tan obstinadamente negado o calumniado a lo largo de la historia de la teoría del conocimiento, de tener un cuerpo vivo, esto es, de ser cuerpo vivo. Dicho brevemente, estamos preparados por lo que somos. Sólo gracias a la interpolación de

292 El fenomenólogo francés dice respecto de este concepto husserliano: «La inherencia del sí mismo al mundo o del mundo al sí mismo, del sí mismo al otro y del otro al sí mismo, lo que Husserl llama *Ineinander*, está silenciosamente inscrito en una experiencia integral; estos imposibles están compuestos por ella. La filosofía se convierte en la tentativa, más allá de la lógica y del vocabulario dados, de describir este universo de vivas paradojas. La reducción ya no es el retorno al ser ideal; nos lleva de nuevo al alma de Heráclito, a un encadenamiento de horizontes, a un Ser abierto» (RC, 152 [212]).

293 Cf. *PhU*, 66-70



identidad interior así permitida es posible concebir el mero *factum* morfológico (y, como tal, carente de sentido) de la continuidad metabolizante como *acto* incesante, es decir, concebir el hecho de estar prolongado como autoprolongación<sup>294</sup>.

En suma, el antropomorfismo crítico jonasiano, la auto-experiencia del viviente humano que hace posible el acto cognitivo de la vida, consiste en aquello que es común a todos los organismos, incluso los más elementales, la experiencia de interioridad y la orientación a fines, cuestión que ya está implicada en la autoorganización metabólica de lo mínimo vivo, o en otros términos, en la autopoiesis, proceso dinámico que es de por sí cognición. En este orden de ideas, para Dewitte «lo que Jonas pone en evidencia a nivel elemental se aplica, *mutatis mutandis*, a formas de vida más elevadas»<sup>295</sup>.

Con todo, el «antropomorfismo crítico» jonasiano lleva a la siguiente pregunta: ¿no es acaso, al ser éste un naturalismo monista, una nueva forma de programa metafísico centrado en la naturaleza? El argumento jonasiano para defender este monismo ontológico integral está centrado en la idea de que el acceso al ser es siempre un acceso indirecto y que está mediado por el ente vivo, el cual, en último término, es el *arquetipo* del ser, cuya expresión paradigmática es nuestro *propio* cuerpo vivo. El acceso al ser, entonces, se fundamenta en la experiencia vivida del ser humano, pero en tanto cuerpo vivo, entendido como *paradigma* ontológico de toda forma viviente y también de la naturaleza entera. En definitiva, se trata de una *fenomenología de la vida* que se decanta en una *ontología de la vida* como modelo de una filosofía de la naturaleza y ésta, a su vez, como índice de acceso al ser. El cuerpo vivo humano constituye un paradigma, para Jonas, porque es el máximo de completitud y concreción ontológica que conocemos a través de nuestra propia autoexperiencia del cuerpo propio y, por ello, puede ser «medida de todas las cosas», esto es, testimonio ontológico privilegiado que da sentido al ser al ente en el mundo.

La extrapolación universal que se realiza de esa experiencia fundamental con la propia corporalidad obliga a plantear, dentro de la tradición de la ontología occidental, la moderna prohibición metodológica del *antropomorfismo* para dar paso a un *antropomorfismo positivo y crítico*, que fundamente la reinserción de las causas finales en la naturaleza, que son parte esencial de todo cuerpo vivo. Los conceptos fundamentales que vertebran su filosofía de la naturaleza y, por ende, su nueva ontología, en tanto rudimentos (ver §6), son ahora la base para la metodología fenomenológica del antropomorfismo crítico y, por ende, parte del momento constructivo. Desde esta perspectiva fenomenológica de la vida, este autor ofrece una nueva idea de la causalidad natural, porque «la proscripción y la absoluta prohibición bajo la que se hallan todo antropomorfismo o zoomorfismo relativos a la naturaleza», que obedecen a la visión dualista y postdualista moderna, podría revelarse como un mero prejuicio o un dogma nunca criticado y una cuestión nunca tematizada.

Si se toma como punto de partida la realidad que nos entrega la experiencia con el

---

294 PL, 155 (128) [82].

295 Dewitte, 2002, p. 459.

cuerpo propio en el mundo, entonces, «quizás sea verdad –dice Jonas– que el ser humano es medida de toda las cosas: no en virtud de la legislación promulgada por su razón, ciertamente, pero sí en virtud del paradigma de su totalidad psicofísica, la cual representa el máximo de completitud ontológica que conocemos»<sup>296</sup>. Cabe señalar que nuestro pensador nunca postuló un *antropomorfismo* excesivo e incontrolado, sino una lectura ontológica del puesto del ser humano en el ser a partir de su cuerpo vivo como testimonio ejemplar de la totalidad ontológica viva. En tal sentido, indaga acerca de un antropomorfismo elaborado desde la ontología del cuerpo vivo y no un antropomorfismo construido desde la razón legislante o abstracta, en otras palabras, un antropomorfismo trascendental<sup>297</sup>. Si niega la experiencia de nuestro cuerpo vivo y su pertenencia ontológica a los demás cuerpos vivos de la naturaleza, se debe recuperar ese testimonio como un testimonio privilegiado que nos muestra que no hay ruptura metafísica con los demás vivientes y el mundo. El cuerpo vivo, en su inmediatez simultánea de interioridad y exterioridad, se puede erigir, entonces, en paradigma del sentido del ser. La vida nos abre el sentido de la vida humana, desde nuestra experiencia corpórea, y el sentido de la vida nos abre el sentido del ser más allá de la dualidad subjetivo-objetivo<sup>298</sup>.

#### *b. Antropomorfismo crítico y el cuerpo como paradigma ontológico*

Una ontología del cuerpo vivo persigue acceder al *qué* de la vida, más que aclarar el *cómo* explicativo de la ciencia biológica. El ser real de lo vivo no se da en plenitud bajo la explicación de cómo funciona. Para que esto tenga sentido se debe presuponer el acceso al viviente, el cual nos *aparece* como totalidad en tanto que fenómeno. En otras palabras, es una forma de comportamientos que nace desde su interior y que es algo más que una condición simplemente extensa. De tal modo que es la *forma* viva lo *real*, en virtud de su condición ontológica de autoproducción de un todo en sí y para sí, y, por tanto, la generación de un *individuo* que no es *meramente fenomenológico*, esto es, aquél que depende sólo del observador, sino que, ante todo, es un individuo ontológico. En efecto, es su realidad ontológica la cual lo hace fenómeno por sí mismo, una totalidad autoproducida que emerge desde su interior, y no es un fenómeno porque haya un observador externo a ella que le da un sentido a su ser. Este individuo real como fenómeno en el proceso evolutivo va tomando diversas formas en individuos con capacidades perceptivas cada vez más amplias. Respecto de este vínculo entre lo ontológico y lo fenomenológico en la vida, Jonas dice que el individuo ontológico, es decir, el ser vivo, no sólo genera variadas individualidades fenomenológicas (formas vivas diversas), sino que también es «aquello *para* lo que existe la fenomenología, y con ella la individualidad fenomenológica, existe. Se podría demostrar con rigor que la

296 PL, 45 (39) [23].

297 Cf. PL, 45 (39) [23-24].

298 Una tesis similar a la de Jonas acerca de la necesidad de un antropomorfismo crítico para acceder a la realidad del viviente y, en general, a toda la realidad natural, en Spaemann, R. (2002). «Realidad como antropomorfismo». En: *Anuario filosófico*, 35, pp. 713-730.

percepción de la individualidad en los seres vivos está relacionada fundamentalmente y, por lo tanto, desde los inicios más remotos, con el hecho primordial de que el ser vivo *qua* ser vivo es *individuo* ontológico»<sup>299</sup>.

Según el pensador, una concepción del «ser» desde la vida transforma toda la ontología, porque el «ser» ya no se puede ver como una exterioridad de elementos últimos (átomos, moléculas) que se estructuran ciegamente para dar fenómenos tan extraños a esos elementos nucleares, duros, sin interioridad, como lo son la sensibilidad de la vida, la percepción y la conciencia. Ni tampoco se puede entender como el “ser puesto” o constituido en plenitud de sentido por una conciencia trascendental o pura. A esta última postura, dice Jonas, como punto de vista ontológico le falta seriedad, pues, resulta ser, «para decirlo de una vez, la negación de toda ontología»<sup>300</sup>. En otras palabras, si el «ser» es visto desde la vida y desde la vida de un cuerpo que me entrega directamente una interioridad y una exterioridad, esto es, desde *mi* cuerpo, esa «concreta integridad efectiva nos muestra que la materia en el espacio, pese a que, por lo general, la experimentamos desde fuera, *puede* tener un horizonte interno y, por ello, su ser extenso no es necesariamente todo su ser»<sup>301</sup>. Por esto, Jonas piensa que las implicaciones ontológicas de la vida son relevantes para el ser en general. En suma, la vida como principio ontológico, según el filósofo:

[...] transforma toda la ontología. Si la sustancia *se* ha organizado en esta dirección, no se puede eludir la conclusión de que se organizó *con* esta dirección; es decir, que la “posibilidad” es un atributo positivo pero activo en sí mismo; o sea, que en él estaban comprendidas la vida, la sensación, la percepción, el pensamiento; es decir, que en la objetivación acometida por el ser humano se cumple una tendencia originaria sita en la materia; es decir –dado que el ser humano es su propio producto–, que ella misma se realiza de este modo... sí tiene sentido (y no es un mero antropomorfismo) decir que el mundo exige al ser humano [...]»<sup>302</sup>.

La tesis de Jonas es que el *cuerpo vivo humano es el paradigma ontológico* desde el cual comprendemos el ser y, por esto, tiene *un privilegio en el plano epistemológico*, el cual, sin embargo, ha sido «tan obstinadamente negado o calumniado a lo largo de la historia de la teoría del conocimiento»<sup>303</sup>. A través de nuestro cuerpo vivo, el cual forma parte del mundo, accedemos primariamente a la realidad por cuanto está entretejida con ella. Somos un cuerpo que percibe las fuerzas de contacto o resistencia del mundo y que las devuelve a él con su movimiento. Así, lo demuestra primariamente el sentido del tacto y nuestra capacidad moto-

---

299 M, 414.

300 PL, 41 nota 2 [35 nota 2].

301 PL, 46 (40) [24].

302 M, 378-379.

303 PL, 155 (128) [82]. Al respecto pueden ser útiles las palabras de Merleau-Ponty en VI: «Cuando hablamos de la carne de lo visible, no pretendemos hacer antropología, describir un mundo tapizado con nuestra proyecciones, con la salvedad de lo que pueda ocurrir detrás de la máscara humana. Queremos decir, por el contrario, que el ser carnal, ser de varias hojas o varias caras, ser de latencia y presentación de cierta ausencia, es un prototipo del Ser, del que nuestro cuerpo, el sintiente sensible, es una variante muy notable, pero cuya paradoja constitutiva se halla ya en todo lo visible» (VI, 177 [170]).

ra, que nos entregan directamente el contenido de la realidad, porque «la realidad externa se hace evidente en el mismo acto y junto con la evidencia de mi propia realidad, a saber, en mi acción transitiva. Al sentir mi propia realidad en cualquier clase de *esfuerzo* [*Anstrengung*] que yo haga, siento también la realidad del mundo»<sup>304</sup>.

De esta manera, la *causalidad* no es un fundamento apriorístico de la experiencia, sino ella misma una experiencia fundamental. Esa experiencia se adquiere en el *esfuerzo* que debo hacer tanto para superar en mi actividad la resistencia de la materia cósmica como para resistir el impacto de la misma. Todo ello tiene lugar a través de, y en mi cuerpo, simultáneamente en su exterioridad extensiva y en su interioridad intensiva, cada una de las cuales es un aspecto genuino de mí mismo. Y saliendo desde mi cuerpo hacia fuera, saliendo yo mismo corporalmente, edifico a imagen de su experiencia fundamental la imagen dinámica del mundo: de un mundo de fuerza y resistencia, acción e inercia, causa y efecto<sup>305</sup>.

En este sentido, el ser humano, como animal de percepciones y movimientos, es uno solo con el mundo, pues, cierra sus relaciones perceptivas con él a través de sus movimientos. Esta experiencia originaria –el esquema corporal de movimiento y visión–, pasa a ser el fundamento real de todos los procesos cognitivos más complejos como los de abstracción y conceptualización<sup>306</sup>, por lo tanto, está en la base de toda posibilidad de conocimiento. Como dice Jonas, en esta continua dinámica circular de *percepción-movimiento* cada facticidad se eleva en idealidades y ellas retornan a nuevas facticidades.

Por consiguiente, no hay concepto del mundo, de la naturaleza, sino es por medio de la vida perceptiva con el cuerpo propio. Es nuestra vida perceptiva la que nos habla de una *nueva causalidad natural*, una nueva idea del espacio y la temporalidad vivida. El mundo percibido por medio de nuestro cuerpo vivo, trozo del mundo, es, además, la fuente de la que se alimenta toda idealidad. Tal como recién expuse, el esquema percepción-movimiento de nuestro cuerpo es la base de los conceptos universales. Según la tesis de Jonas, es la capacidad eidética de la visión, aunque indisolublemente unida al movimiento corporal, la que permite la posibilidad de la contemplación desinteresada (*teoría*) y la abstracción de la forma de la materia, las cuales constituyen es el origen de la capacidad simbólica del ser humano y, por tanto, del lenguaje y de las experiencias de verdad y falsedad<sup>307</sup>. Por lo tanto, como dice el filósofo, es en «el “esquematismo” del *movimiento* del cuerpo vivo *dotado de dirección*, y no en una intuición neutral y receptiva», donde opera la unión «entre la formalidad del entendimiento y el dinamismo de lo real»<sup>308</sup>.

Si es por medio de nuestra actividad perceptivo-motora que experimentamos y com-

---

304 PL, 252 (206) [148].

305 PL, 44 (38) [23].

306 Esta idea se fundamenta en el ensayo “La nobleza de la vista. Una investigación fenomenológica de los sentidos”, incorporado como capítulo 8 de *The Phenomenon of Life*.

307 Cf. PL, 61 (31) [50]; 231 (149) [206-207].

308 PL, 44 (38) [23].

prendemos originariamente el mundo, entonces, es nuestro “yo práctico” (el “yo puedo” motor) el que abre la comprensión inmediata y originaria de la causalidad en la naturaleza y no, por el contrario, nuestro “yo teórico”<sup>309</sup>, cuyo modelo gnoseológico ha supuesto siempre, desde la modernidad, la primacía de una visión abstracta no comprometida carnalmente con el mundo. La idea de un mundo exterior como un puro objeto (una *res extensa*), expurgado de nuestras relaciones corporales o perceptivas con él (eliminadas las cualidades secundarias del objeto), salvo aquellas que tienen que ver con la cualidad extensional, idea que se gestó en la modernidad, era coherente con el «monopolio gnoseológico que desde ese momento se concedió a la modalidad perceptiva del conocimiento, es decir, al conocimiento externo que toma como modelo al sentido de la vista»<sup>310</sup>.

Una concepción del mundo aséptica, objetivista y descarnada, que se hace desde ningún punto de vista, para Jonas debe ser reemplazada por una teoría del conocimiento fundada en una visión encarnada en un cuerpo que se mueve y está inscrito en el mundo y que desde ahí nos da acceso a él. En tal sentido, el “yo puedo” junto al “yo de la percepción” nos colocan inmediatamente en el ser natural, porque en el cuerpo preceptivo-motor se encuentra el punto real de trascendencia de nuestra interioridad sintiente con la exterioridad sentida. En ese punto de trascendencia del «cuerpo vivo intensivo-extensivo», la interioridad se trasciende activamente y se prolonga hacia lo exterior en virtud de los movimientos corporales que en ese proceso intensivo-extensivo se enlaza con otras percepciones que motivan nuevos movimientos. A través de ese proceso de mi cuerpo comprendo que soy una prolongación del mundo y el mundo se prolonga en mi cuerpo. Por lo tanto, en tanto cuerpo vivo, y no como un «yo» en tanto que *razón pura*, es que puedo comprender el mundo como naturaleza y a mi «yo» como parte de ella. Para utilizar el lenguaje del último Merleau-Ponty, a la naturaleza no la constituyo desde una razón pura sino que ella se instituye en mí desde mi corporeidad.

Desde esta perspectiva fenomenológica encarnada (el antropomorfismo crítico jonasiano), Jonas trata el problema de la comprensión o hermenéutica de la vida. En un ensayo en homenaje a Heidegger, titulado «Cambio y permanencia. Sobre la razón de la comprensibilidad histórica» (1970)<sup>311</sup>, el filósofo esboza una teoría general de la hermenéutica en la que se refiere al problema clásico del conocimiento de otras subjetividades («*knowledge of other minds*»), entre las cuales están los otros seres humanos y vivientes no humanos. La pregunta que debe responder una hermenéutica de la vida es «cómo podemos saber algo de lo anímico ajeno, de alguna interioridad que no sea la nuestra propia (...), cómo podemos pasar del carácter isleño de nuestra esfera subjetiva privada a otra igualmente isleña, si es que realmente existe»<sup>312</sup>. Para responder a dicho asunto, Jonas va más allá de las concepciones clásicas de la proyección y de la transferencia por analogía para acceder al conocimiento de las «subjetividades ajenas». Para él la clave está, no

309 Cf. *PL*, 45 (39) [23].

310 *PL*, 67 (56) [35].

311 Jonas, H. (1991). «Wandel und Bestand». En: V. Klostermann (Hrgs.) *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag* [Reedición bajo el mismo título en *PhU*, pp. 57-88].

312 *PhU*, 66

en la autoobservación de la propia interioridad, sino en la posibilidad de comprender la interioridad de otros vivientes de un modo empático y directo, mediante el reconocimiento intuitivo de lo viviente por lo viviente. Merleau-Ponty planteó la misma idea con respecto al acceso al viviente por parte de nosotros en sus cursos sobre el concepto de naturaleza, diciendo que: «toda zoología supone de nuestra parte una *Einfühlung*, metódica del comportamiento animal, con participación del animal en nuestra vida perceptiva, y participación de nuestra vida perceptiva en la animalidad»<sup>313</sup>.

Para dar cuenta de este reconocimiento intuitivo de lo viviente por lo viviente, nuestro filósofo reconoce el hecho básico, pero tan olvidado por la filosofía, como él destaca, de que comenzamos nuestra vida como niños en medio de adultos que nos cuidan y de quienes aprendemos, antes de tener una interioridad formada, gestos, miradas y lenguaje. En virtud esto es que «debemos ser capaces de comprender a los otros antes que a nosotros mismos para convertirnos en personas que alguna vez puedan llegar a comprenderse a sí mismas y que en general tengan algo en su interior que se pueda comprender»<sup>314</sup>. Si el niño no proyecta una interioridad ni transfiere por analogía su mundo interno, porque aún éste no está formado, la pregunta es cómo es que reconoce que el rostro de su madre le sonríe y que le mira a sus ojos. La respuesta de Jonas es que en la vida perceptiva animal está radicada la capacidad de reconocer intuitivamente lo otro viviente.

El poder reconocer otra vida es un rasgo fundamental de la relación esencial del organismo animal con el exterior. Entre los objetos de la percepción, que se pueden clasificar de manera neutral como “cosas”, sobresalen las cosas vivientes por ser vivientes. Su percepción implica su discriminación emocional como presa, miembro de la misma especie, pareja sexual, como familiar o extraño, digno de atención o indiferente, de modo que, en realidad, la percepción es todo menos neutral. Esta percepción incluye una familiaridad instintiva –o, según los casos, también una momentánea falta de familiaridad– con el comportamiento de lo viviente, que requiere una respuesta. La base de esta familiaridad es lo que la naturaleza animal tiene en común, y en el caso de las relaciones dentro de la misma especie, lo que ésta tiene en común es la familiaridad de su conducta peculiar. Una criatura reconoce la avidez en la mirada de otra criatura (o en su postura, su voz, su olor) mucho más allá de la propia especie. Reconoce porque algo se da a conocer. Porque a la capacidad receptiva de la percepción le corresponde y la hace posible la capacidad espontánea de la expresión.<sup>315</sup>

El fenómeno que está en la base de la comprensión de la vida por la vida («*life can be known only by life*»)<sup>316</sup> es, entonces, el hecho de que «la vida es expresiva». Y la vida tiende a ello porque posee una simbólica propia (posturas, gestos, rituales y movimientos mímicos)

---

313 RC, 136 (201).

314 PhU, 67.

315 PhU, 69.

316 Canguilhem llegó a la misma conclusión que Jonas respecto al conocimiento del viviente, señalando que la condición de posibilidad de la biología es un conjunto de actos de reconocimiento y comprensión que se enraízan en mi propia vida en la medida que la experimento en mí mismo. El dictum de Canguilhem es similar al de Jonas: «la pensée du vivant doit tenir du vivant l'idée du vivant» (Canguilhem, G. (1975). *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, p.13)

que predispone para ser vista por los otros vivientes de su misma especie (comunicación intraespecífica) o de otra especie (comunicación interespecífica). A la misma conclusión llegó Merleau-Ponty, a partir de los estudios de A. Portmann y K. Lorenz, al señalar que el cuerpo humano y la vida animal es simbólica, es esencialmente expresiva, ya que posee un patrón de fenómenos comportamentales para ser vistos y que tienen su propia gramática en forma de rituales, gestos y posturas<sup>317</sup>.

En suma, la descripción del cuerpo humano como cuerpo simbólico y como máxima concreitud ontológica de lo viviente, lo cual es un rendimiento de la ontología de la vida en general y en especial de la animalidad de percepción, movimiento y deseo, permite a Jonas vincularla con su principio epistemológico de acceso al viviente (el antropomorfismo crítico), cuyo modo de ser se obtiene por la vía de la sustracción ontológica, vale decir, desde el modo de ser del viviente humano al ser viviente no humano. De este modo, el antropomorfismo crítico tiene por fundamento el principio hermenéutico de que sólo la vida puede conocer la vida («el conocimiento de lo mismo por lo mismo») y cuyo complemento ontológico es el la continuidad o parentesco de la vida bajo el principio de continuidad evolutiva. En la relación entre el principio hermenéutico y ontológico de la fenomenología de la vida jonasiana, queda en evidencia la circularidad fundamental de la vida (entre el acto de conocer y el vivir) y, una vez establecido esto, puedo dar paso a la descripción ontológica que nuestro filósofo hace de la vida, partiendo por la antropología para luego llegar a la descripción del organismo vivo mínimo y el animal<sup>318</sup>.

## **§8. Dos antropologías no dualistas: Merleau-Ponty y Jonas**

Antes de entrar a la descripción que hace Jonas del ser humano a partir de su condición de viviente, revisaré la antropología de Merleau-Ponty. Ésta cumple la función de complemento y refuerzo de las tesis antropológicas de Jonas. La antropología merleau-pontiana que expondré es parte de su ontología de la carne, la cual argumenta acerca de la indisolubilidad de la carne del mundo con la carne del cuerpo, que guarda relación con la ontología jonasiana. Las primeras intuiciones de la ontología de la carne, a mi juicio, ya se encuentran en los cursos sobre la naturaleza en el *Collège de France* dedicados a la animalidad en la biología

---

317 Véase para el tema del mimetismo animal y la forma animal, Portmann, A. (1960). *Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung*. Basel: Reinhardt. Véase también de este autor el texto traducido al español *Nuevos caminos de la biología*. Madrid: Ediciones Iberoamericanas, 1968. Véase para el tema del paso del instinto al simbolismo animal, Lorenz, Konrad. (1972). *El comportamiento animal y humano*. Barcelona: Plaza & Janés.

318 Para una comprensión de la vida como esencialmente expresiva, lo que significa que tiene un irreducible carácter estético en cuanto es forma que se auto-presenta, véase Weber, A. «Cognition as expression: On the autopoietic foundations of an aesthetic theory of nature». En: *Sign Systems Studies*, 29, 1, 2001, pp. 153-168. En este ensayo el autor propone una teoría estética de la naturaleza. Para ver la dimensión estética de la naturaleza, véase Böhme, G. & Böhme, H. (1998). *Fuego, Agua, Tierra, Aire. Una historia cultural de los elementos*. Barcelona: Herder.

y etología contemporánea (J. v. Uexküll, H. Driesch, E. S. Russell, G. E. Coghill, A. Gessell, A. Portmann, K. Lorenz, etc.). Para el filósofo francés, la ontología de la naturaleza y de la vida está esencialmente articulada con la ontología del cuerpo humano como un cuerpo simbólico en la naturaleza. A continuación describo cómo entiende Merleau-Ponty el paso de la animalidad al ser humano, bajo el entendido de «la animación del cuerpo humano, no como un descenso a él de una conciencia o de una reflexión pura, sino como metamorfosis de la vida y del cuerpo como “cuerpo del espíritu” (Valéry)»<sup>319</sup>.

#### a. La antropología de la carne de Merleau-Ponty

Dentro del contexto de la ontología de la carne de Merleau-Ponty, su antropología comprende al ser humano no como una animalidad —en el sentido de un simple cuerpo objeto— más una razón añadida, sino como otro modo de ser cuerpo vivo. De manera que lo que se comprende del cuerpo humano, también, permite comprender los estratos anteriores de la naturaleza y de la vida. Esta circularidad de la comprensión entre el modo de ser del viviente humano y la naturaleza es cercana a la hermenéutica de la vida jonasiana, el antopomorfismo crítico, que expuse en el párrafo anterior. En palabras del mismo Merleau-Ponty:

[L]a naturaleza de la cual hemos hablado (que evidentemente no puede ser sino la Naturaleza percibida por nosotros) y de la cual hemos descrito el modo de ser, vendrá aclarada por la descripción del cuerpo humano en cuanto percipiente: ya se trate del análisis de la Naturaleza o del cuerpo humano, nuestra consideración vierte siempre sobre el mismo *Ineinander* enfrentado de las dos extremidades. *Ineinander* que no es aquél de una cosa en otra, sino un *Ineinander* de hecho, pero ratificado por nuestro *Ineinander* vivido, percibido. Y, viceversa, aquello que precede aclarará nuestra aproximación al cuerpo humano en cuanto percipiente mostrándonos cuál es la dimensión en que debe ser buscado el cuerpo percipiente, cómo el invisible sea diferencia [*écart*] con lo visible<sup>320</sup>.

Una descripción del cuerpo humano, como cuerpo simbólico o “cuerpo del espíritu”, conduce a Merleau-Ponty, en primer término, al análisis del cuerpo humano como sujeto de movimientos y percepciones, esto es, como *cuerpo estesiológico*. En efecto, el ser humano, antes de ser una razón añadida a un cuerpo, es otra modalidad de un cuerpo vivo que emerge de la animalidad: es un *cuerpo simbólico*. Esto lleva a Merleau-Ponty a entender el surgimiento del *logos proferido* (λόγος προφορίχος), nuestro lenguaje (la razón), a partir del *logos silencioso de la percepción* (λόγος ἐνδιαθετος) que está entrelazado con el ser natural.

En el centro de la descripción del cuerpo humano como cuerpo de percepción y movimiento, está lo que Merleau-Ponty denomina la «teoría de la carne» [*théorie de la chair*] o «filosofía de la carne» [*philosophie de la chair*], la cual busca dar respuesta a cómo la «carne» [*Leib*] del cuerpo humano nos hace comprender la «carne» del mundo, y vicever-

319 RC, 177 [231].

320 N, 270.



sa<sup>321</sup>. Para llegar a la idea de la interpenetración de cuerpo y mundo, el autor francés parte de una experiencia fenomenológica primaria e inaugural de *nuestro* cuerpo. El estudio de esta experiencia, de este milagro del cuerpo vivo —como también lo denomina Jonas—, es la descripción del cuerpo estesiológico o la «carne del cuerpo», que hace en el curso del *Collège de France* de 1959-1960 y que son contemporáneas a las de su artículo en homenaje a Husserl, «Le philosophe et son ombre». Es de Husserl de quien toma Merleau-Ponty la experiencia fundamental del *Leib* y que dice relación con la constitución del cuerpo propio (*Leib*) mediante la experiencia del tacto (*Ideen II*).

Hay, en efecto, una suerte de identidad entre el tocante y el tocado por el hecho de que la mano que toca encuentra en la otra un símil, es decir, siente que esta última podría llegar a ser a su vez una mano activa y ella misma podría llegar a ser pasiva. Podría: no se trata de algo absolutamente verificable, porque en el momento en que la mano tocada se hace tocante, deja de ser tocada. La reciprocidad se rompe en el momento en el cual está por nacer. Pero este cambio caleidoscópico no la destruye: porque parece que cuando me estaba por tocar con la mano tocante improvisadamente todo se desmorona, pero es propiamente porque la mano tocada es la misma mano que llega a ser tocante que ella no es más una cosa bajo la otra mano. Este fracaso [*échec*] es justamente la comprensión misma de mi cuerpo en su duplicidad, como cosa y vehículo de mi relación con las cosas [...]<sup>322</sup>.

A partir de esta descripción del cuerpo propio, Merleau-Ponty habla de nuestra corporalidad como un ser de dos rostros o de dos lados, uno sensible y otro sintiente, pues, gracias a la «reflexión corporal», nos vemos viendo y nos tocamos tocando. El cuerpo propio, por lo tanto, es visible y sensible para sí mismo. La potencia de visión y tacto, la capacidad sintiente, expresa una dualidad unitaria del cuerpo, que es un fenómeno que se da directamente a *mi* experiencia del cuerpo propio. A este aspecto Merleau-Ponty lo denomina la figuración en lo visible de lo invisible, siendo ésta, a su vez, una variante o diferencia [*écart*] de lo visible. La visión es el lado invisible del visible, pues de nuestro cuerpo sensible surge la visión, surge una conciencia perceptiva, del mismo modo, dice el fenomenólogo francés, como la vida, en tanto que totalidad organizada, surge de los elementos fisicoquímicos. Así, pues, la conciencia emerge como una negatividad natural en lo carnal sensible (el invisible en el visible) y no como una conciencia que desciende sobre un cuerpo-máquina, o a la inversa, como si

321 El concepto de «carne» [*chair*] se transformará en la idea central de la «nueva ontología» de Merleau-Ponty. Este concepto viene a traducir el término alemán «*Leib*», utilizado por Husserl para expresar el cuerpo vivo y vivido (el cuerpo propio o fenoménico) como opuesto al cuerpo objetivo como cosa, el *Körper*. Sin embargo, en el Merleau-Ponty tardío el concepto «carne» deja de tener referencia sólo al cuerpo propio, porque su particular estructura reversible (sintiente-sentido / cosa en el mundo-sujeto para el mundo) toma valor ontológico testimonial que se extiende al mundo. Nuestro cuerpo es el testimonio y arquetipo ontológico privilegiado del mundo porque participa en todas las cosas, pero, a su vez, emerge de la carne del mundo. Y se hace carne del cuerpo porque en su interior aparece la carne del mundo. Así, el concepto *Chair* [Carne] es un término para expresar no sólo la facticidad del mundo sino también el sentido del mismo mundo. La "carne" es el «hay» o «algo» previo en el mundo, que no es materia, ni espíritu o sustancia, sino «elemento» del Ser del que surgen los seres en su estructura visible e invisible, objetiva y subjetiva.

322 *N*, 285. Véase también, *S*, 271 (203).

un objeto, un cuerpo orgánico en tanto que cosa, produjera un misterioso epifenómeno: la conciencia de sí mismo.

Para Merleau-Ponty, el cuerpo humano es el campo de la sensibilidad [*Empfindbarkeit*] que nos relaciona con un mundo. Esta sensibilidad, a su vez, es condición de la empatía [*Einfühlung*] con los otros. Por lo mismo, sostiene, en diálogo crítico con Husserl, que se trata de concebir a los demás animales y las cosas como variantes de mi corporalidad y no como *meras cosas* [*blosse Sachen*] dadas a un espectador [*Zuschauer*] imparcial, a un *Kosmotheorós*, porque, precisamente, mi cuerpo, un sensible en el mundo, no está oculto en el conocimiento de mi mundo (*Umwelt*)<sup>323</sup>. Sólo por un acto voluntario y posterior nos convertimos en sujetos teóricos. Pero, originariamente, no somos sujetos teóricos, ya que hay una experiencia originaria que funda la posibilidad de ese sujeto. Esa experiencia es aquella que se da a partir del mundo percibido y que es, primariamente, una *relación de ser* y no de conocimiento<sup>324</sup>.

La experiencia del cuerpo estesiológico como tocante y tocado, lugar de «una especie de reflexión», como dice el pensador francés en «*Le philosophe et son ombre*», en tanto visibilidad de lo invisible, expresa el hecho de cuando percibimos nos instalamos de lleno en el ser percibido, esto es, en la carne del mundo, la cual está plenamente en el ser. Hay, por lo tanto, un entrelazamiento o *quiasmo* del cuerpo propio con lo sensible, en la medida en que cierro con mis percepciones y mis movimientos un circuito con el mundo externo, del mismo modo que lo puedo efectuar respecto de mi propio cuerpo en tanto que tocante-tocado o vidente-visible, o interior y exterior. Sentir mi cuerpo equivale también a tener su posición en el mundo. Por medio de la relación de mi cuerpo consigo mismo implico también la relación con el mundo. Las cosas me tocan así como yo las toco. Por eso, la carne de mi cuerpo puede comprender, tener empatía, con el mundo (con otros cuerpos, animales y cosas) porque son variantes de mi corporalidad. Este es un léxico de la *corporalidad en general*, un sistema de equivalencias entre el adentro y el afuera, de mi cuerpo y del mundo. En palabras del filósofo francés:

Podemos decir que percibimos las cosas mismas, que *somos* el mundo que se piensa, o que el mundo está en el corazón de nuestra carne. En todo caso, una vez reconocida una relación cuerpo-mundo, hay ramificación de mi cuerpo y ramificación del mundo y correspondencia entre su interior y mi exterior, entre mi interior y su exterior<sup>325</sup>.

Por esto, dice Merleau-Ponty que la experiencia del cuerpo humano se constituye en un *étalon des choses* (paradigma de las cosas), medida universal del mundo, porque es un circuito en apertura al mundo como su correlato sensible, el cual es percibido en su carne [*leibhaft*], como lo hace con su cuerpo propio<sup>326</sup>. Y, dado que el cuerpo humano es paradigma

323 Cf. N, 278-279.

324 Cf. N, 272.

325 VI, 177 [169] La cursiva es nuestra.

326 En la fase ontológica del pensamiento de Merleau-Ponty, el cuerpo vivo («carne del cuerpo») es «visible

ontológico, puede ser también «*le mesurant*» (la medidad) del mundo, porque, en su apertura, está en su interior, abierto a las otras cosas desde que goza de una experiencia inaugural que se lo permite: la «especie de reflexión» de la corporalidad. Esto permite entender que el cuerpo no sea sólo un hecho empírico, sino que tenga significación ontológica. Al respecto dice el filósofo francés: «Mi cuerpo es en grado sumo lo que toda cosa es: *un eso dimensional*» (un “algo” [*Etwas*], estructura o forma o *Gestalt*<sup>327</sup>, que se convierten en dimensión cuando son acogidas por mi cuerpo, el cual es una realidad sensible que es dimensional *de por sí* y, por eso mismo, medida universal)<sup>328</sup>.

De este modo, el animal de percepciones y movimientos que somos se configura como medida y patrón del mundo. Es cosa y medida del mundo por la relación clave que hay, por una parte, entre el cuerpo y el mundo (*Umwelt*) y, por otra, entre la percepción y el movimiento del cuerpo humano. Cada una de estas correlaciones funcionan como totalizaciones de sistemas de equivalencias y diferencias [*écart*], esto es, como sistemas diacríticos. Así como el sistema percepción-movimiento da lugar a un cuerpo en permanente exceso de sí mismo (negatividad), abierto al mundo, capaz de cerrar el circuito con las cosas (*le mesurant des choses*), del mismo modo el cuerpo-mundo es uno sólo, pero en el sentido inverso a la pareja percepción-movimiento. En efecto, la interioridad constitutiva del cuerpo, que implica un exceso de sí mismo, interpreta un mundo (*Welt*), lo proyecta y, por tanto, no sólo es fusión con un *Umwelt*<sup>329</sup>. Por eso, señalé, al comienzo de este apartado, que el mundo es una prolongación del cuerpo y el cuerpo una prolongación del mundo y, en ese sentido, el cuerpo funciona como arquetipo ontológico (*étalon des chose*).

Merleau-Ponty expresa esta condición enigmática del cuerpo vivo humano, «cosa y

---

arquetipo» condición de visibilidad de los demás seres, que se toca tocando, porque es *Körper-Leib*, que sirve de modelo de todos los seres («carne del mundo»), es un sensible ejemplar en el que se inscriben todas las cosas. En la filosofía de la vida de Jonas, el cuerpo vivo también es lo concreto, lo que no se reduce a la materia ni el espíritu (meras abstracciones), siendo el cuerpo vivo humano el arquetipo de lo concreto y por lo mismo medida del mundo, porque es «el máximo de completitud y concreción ontológica que conocemos» (*PL*, 45 (39) [23]).

327 Este concepto recorre toda la filosofía de Merleau-Ponty y es clave para sus intentos de superar los dualismos de la filosofía moderna. Lo toma de la escuela de la “psicología de la forma [*Gestalt*]”, cuyos principales representantes fueron Koehler y Koffka. En la *SC*, la función de este concepto es operar como mediación entre la percepción como asociación de partes atómicas y las visiones intelectualistas de la percepción. En la psicología de la forma, la *Gestalt* es la percepción de un todo más allá de las partes, pero sin ser algo trascendente a ellas. Las partes hacen un sentido en la percepción de algo como totalidad orgánicamente articulada, por lo tanto, es un sentido que está en los contenidos sensibles mismos. En la última fase del pensamiento de Merleau-Ponty, el concepto de *Gestalt* adquiere autonomía ontológica para expresar que toda forma es fenómeno sin que éste sea puesto por una conciencia constituyente, ya que es el sensible, lo visible tejido de invisibilidad, del que puede surgir otra *Gestalt*, llamada cuerpo humano con un invisible (la visión o conciencia). Este cuerpo visible co-participa en las demás estructuras o *Gestalten* sensibles, lo que permite percibir las y llevarlas de la esencia salvaje en el mundo a la esencia de la palabra.

328 *VI*, 303 [307] y 308 [312].

329 Cf. *N*, 279 y 284. En la *Fenomenología de la Percepción*, el filósofo dice: «El comportamiento animal apunta a un medio (*Umwelt*) animal y centros de resistencia (*Widerstand*) [...]. El comportamiento humano se abre a un mundo (*Welt*) y a un objeto (*Gegenstand*) más allá de los utensilios que se construye, y hasta puede tratar el cuerpo propio como un objeto» (*PhP*, 383 [362]).

medida de todas las cosas», en el curso de 1959-1960 titulado «Naturaleza y Logos: el cuerpo humano», contenido en *La Nature*, en los siguientes términos:

He aquí el problema: ¿Cuál es el “animal de percepción”? [...] El cuerpo es una cosa sensible [mi cuerpo para mí, pero también el cuerpo animal para el observador externo], pero sus movimientos forman por sí un sistema en la simultaneidad y en la sucesión –no sólo una masa individual – *einmalig* – sino 1) una masa articulada, un sistema diacrítico, 2) y este sistema es la clave del mundo o, viceversa, tiene la propia clave en el mundo y abre el mundo. Es una de las cosas y está en circuito con las otras cosas. El ojo, cosa vista, el ojo apertura al visible. En el mundo, y *mesurant, étalon des choses*. Mi mano cosa, mi mano que toca las cosas. ¿Cómo es posible tal dualidad? Buscar la solución en la relación del cuerpo consigo mismo: es en tal relación que el cuerpo es tocante-tocado [...]. Esta cosa-apertura a las cosas, en la cual las cosas pueden participar, o que mete las cosas en su circuito, es propiamente *la carne*. Y las cosas del mundo, en cuanto núcleos en sí, participan de ella, inmersas en ella, son la carne del mundo, el sensible<sup>330</sup>.

Este enigma del cuerpo humano, que lo hace ser cosa y, a su vez, medida de todas las cosas, viene aclarado aún más por la idea de que el *cuerpo es simbolismo*. Pero antes hay que describir cómo el cuerpo, en tanto que estructura estesiológica, en su empatía [*Einfühlung*] con las cosas percibidas y con los otros, para Merleau-Ponty, es ya también una estructura libidinal, cuerpo del deseo. El cuerpo estesiológico cierra su apertura al mundo con las cosas, por tanto, ellas son lo que falta para cerrar el circuito perceptivo-motor y, en esa medida, el cuerpo las desea. Este punto lo volveré a tocar con la estructura perceptora-motora de la animalidad que describe Jonas, estructura que es inseparable del sentimiento y emoción profundamente ligados al movimiento (“el dirigirse a” o “huir de” propio del animal), y en cuya base está el deseo. Precisamente, Jonas define al animal como ser pasional. Merleau-Ponty también ve antecedentes del cuerpo libidinal en la animalidad, específicamente, siguiendo los estudios de etología de Lorenz sobre las ritualizaciones animales del cortejo, que muestran que ellos no son una simple función mecánica sino simbólica, apertura a un *Umwelt* de congéneres, una comunicación. Por esto mismo, el filósofo francés llega a afirmar que el deseo humano *emerge* del deseo animal. Este fenómeno es uno de los casos del *Ineinander* animal-hombre, las anticipaciones del hombre en el animal, como plantea Merleau-Ponty. De igual modo, ve este *Ineinander* animal-hombre en los estudios de inter-animalidad del biólogo Adolf Portmann y los relaciona con la intercorporeidad humana. Los estudios de Portmann muestran las bases biológicas del fenómeno *para-otros*, esto es de la intercorporeidad animal, en la medida que el cuerpo animal se presenta como un órgano *para-otros*, un ser para ser visto, tal como lo revelan los fenómenos de mimetismo animal<sup>331</sup>. La conclusión

330 N, 284-285.

331 Véase Portmann, Adolf. (1968). *Nuevos caminos de la biología*. Madrid: Ediciones Iberoamericanas, cap. 3-6. En el cap. 6 estudia el tema de la "autopresentación del viviente" que es lo relevante para el tema del carácter expresivo de la vida. También véase Portmann, A. (1996). «L'autoprésentation, motif de l'élaboration des formes vivantes» en En: *Études phénoménologiques*, N° 23-24, pp. 131-164. Sobre él véase Dewitte, J. (2010). *La manifestation de soi*. Paris: Editions La Découverte, cap. 1: "La donation

que saca de estos estudios es que «el mimetismo parece establecer que el comportamiento puede ser definido solo a través de una relación perceptiva y que el Ser no puede ser definido fuera del ser percibido»<sup>332</sup>. El cuerpo humano experimenta perceptivamente esa intercorporeidad con los otros cuerpos vivientes. Del mismo modo que toco mi mano que toca, igualmente percibo a los otros cuerpos que perciben: «sólo en cuanto percibo es que otros son posible para mí como otros que, a su vez, perciben los mismos sensibles que yo percibo». Por esto mismo, afirma el fenomenólogo francés que «mi esquema corporal como animal de comportamientos vive a distancia en el ser viviente externo»<sup>333</sup>. Hay, por tanto, una reciprocidad que es lo que define a la intercorporeidad. Mi esquema corporal es un medio para conocer los otros cuerpos y estos últimos para conocer el mío<sup>334</sup>.

Ahora se llega a la clave de la antropología de la «carne» merleau-pontiana: la del «cuerpo del espíritu, naturaleza del Espíritu», a través de la idea del cuerpo humano como simbolismo natural. En efecto, el cuerpo estesiológico junto con el cuerpo libidinal permiten ver al cuerpo humano, según la terminología de Merleau-Ponty, como «simbolismo tácito o de indivisión». Este simbolismo es el que surge del logos del mundo sensible y que anticipa y funda el logos explícito, nuestro lenguaje, esto es, el simbolismo artificial o convencional, que es fuente de la idealidad y la verdad<sup>335</sup>.

En *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty expresa que «en cierto sentido, si se explicitara completamente la arquitectónica del cuerpo, su armazón ontológica, y cómo ve y oye, se vería que la estructura de su mundo mudo [de la percepción] es tal que en ella se dan ya todas las posibilidades del lenguaje»<sup>336</sup>. Hay que recordar que uno de los últimos títulos que llevaba el proyecto incompleto de *Le visible et l'invisible* era «Origen de la verdad». Por lo tanto, está en la raíz de la ontología de la «carne» merleau-pontiana mostrar cómo la experiencia de la verdad y toda idealidad tienen su antecedente y su permanente fuente en

---

première de l'apparence, ou l'autoprésentation du vivant selon Adolf Portmann", pp. 31-43.

332 N, 247.

333 N, 287.

334 Así como el concepto de *Gestalt* vertebró la filosofía de Merleau-Ponty, también lo hace el concepto de "comportamiento" [*comportement*]. Tomando este concepto en la *SC*, tiene la intención de corregir los presupuestos filosóficos "indigentes" que los behavioristas pusieron en dicho concepto al vincularlo al pensamiento causal y mecánico. En esta obra, sostiene que un pensamiento dialéctico puede situar el concepto de comportamiento, por su propia neutralidad, más allá de idealismo y naturalismo, en el sentido de que todo comportamiento humano o animal se orienta en el mundo de modo articulado, dando un sentido o un valor, por lo que no se reduce ni al movimiento mecánico objetivo ni a la conciencia representacional. En su última etapa, Merleau-Ponty, siguiendo los análisis embriológicos del ser vivo de Gesell y Coghill quienes sostienen la indivisión del cuerpo en desarrollo y del comportamiento, afirma que el organismo es una totalidad o *Gestalt* de "comportamientos" futuros o posibles situados en su cuerpo, lo que incita a pensar que la realidad no está ni en la idea ni en las cosas, sino que es por sí misma fenómeno.

335 Merleau-Ponty distingue ya en la *PhP* el «logos del mundo estético» del logos como potencia reflexiva del cogito. Esta misma distinción se profundiza con su nueva concepción del lenguaje, a partir de la lectura de Sassaure, proponiendo que hay una misma «estructura diacrítica» entre el «*Logos sauvage*», el logos al interior del mundo, y el Logos verbal, nuestro lenguaje.

336 VI, 200 (191).

el mundo natural perceptivo, en el cual está inscrito directamente la vida humana. Por eso, llega a decir en sus notas de *Lo visible e invisible*, criticando la insuficiencia de la reducción trascendental husserliana, en una apretada síntesis de las tesis que he venido tratando, que «una reducción suficiente lleva más allá de la presunta “inmanencia trascendental”, lleva al espíritu absoluto entendido como *Weltlichkeit*, al *Geist* como *Ineinander* de las espontaneidades, fundado también él en el *Ineinander* estesiológico y en la esfera de la vida como esfera de *Einfühlung* y de intercorporeidad – La noción de *especie* = noción de interanimalidad. El entrelazamiento de biología o psicología y filosofía = *Selbstheit* del mundo»<sup>337</sup>.

Cuando Merleau-Ponty afirma que el cuerpo humano es un simbolismo natural quiere decir que el cuerpo, con sus movimientos y percepciones, «es ya un lenguaje, porque es una pregunta (movimiento) y una respuesta (percepción como *Erfühlung* [*sic*] [cumplimiento] de un proyecto)»<sup>338</sup>. El cuerpo configura así un lenguaje tácito, en el medida que la relación moverse-percibir, análoga a la relación hablar-comprender, implica ya un lenguaje, y esto no en sentido simplemente metafórico. Es por ello que Merleau-Ponty puede llegar a afirmar que nuestro lenguaje es una continuación del logos perceptivo. Entre ellos hay únicamente una diferencia relativa. A continuación describo cómo explica esto Merleau-Ponty.

El filósofo francés toma como referencia las ideas del lingüista Saussure, quien propone que la lengua [*langue*] es un sistema diacrítico en el que cada signo es diferencia o desviación [*écart*] respecto de los otros y cada significado es diferencia respecto de los otros significados. A partir de estas ideas, ve en el sistema percepción-movimiento un sistema diacrítico que antecede y funda al sistema diacrítico de la lengua. Del mismo modo que éste es un sistema de equivalencias por variaciones o *diferencias* [*écart*], aquél lo es entre las percepciones y los movimientos. En el circuito de cierre del cuerpo con el mundo, en la unidad del cuerpo con las cosas y con los otros, éste no se reporta sólo a su propio cuerpo, no sólo es cierre, sino apertura a las cosas. En esta apertura a la cosas el cuerpo se dirige a ellas con movimientos que reducen una *diferencia* y que los sentidos compensan (los ojos compensan los movimientos del cuerpo) y, de ese modo, se cierra un mundo perceptivo *estable*. Este es el logos silencioso de la percepción, el *léxico* del cuerpo que permite, a su vez, un *léxico* silencioso de las cosas. En la base de este logos está el cuerpo estesiológico o, más bien, este logos *es* el cuerpo estesiológico. Asimismo, el logos silencioso está en relación con los *otros*, ya que en el acto en que percibo a otros (recordemos aquí la constitución de la intercorporeidad) hay, precisamente, un lenguaje tácito. En efecto, percibimos la fisonomía de otros, vemos gestos, rostros, posturas, que nos dan una comprensión sin necesidad de tener las categorías que las sostienen.

337 VI, 224 [213]. Acerca de la fenomenología de la animalidad en Husserl a partir de la experiencia de nuestro cuerpo animado y la posibilidad de construir una ontología de los animales no humanos y su *Ineinander* con el ser humano, véase San Martín, J. y Pintos, M. L. (2001). «Animal Life and Phenomenology». En: Crowell, S., Lester, E., Samuel, J.J. (eds.). (2001). *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*. Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc. Electronically published at [www.electronpress.com](http://www.electronpress.com), pp. 342-363.

338 N, 273.

Las palabras retoman ese lenguaje tácito, funcionando del mismo modo que éste, mediante un sistema diacrítico entre signos y significados que no está fundado sólo en la *convención*, porque ésta presupone siempre una comunicación anterior con los otros y consigo mismo. Así, la palabra hablada y la palabra comprendida preceden sus propios motivos, ya que hay un trasfondo desconocido en ellas. Por lo tanto, el lenguaje no es más que una variación de esa comunicación silenciosa previa que está instituida naturalmente. En otros términos, dice Merleau-Ponty, la vida del lenguaje reproduce a otro nivel las estructuras perceptivas. La pregunta es si ¿no se está derivando el logos perceptivo de la idea que nos formamos de nuestro lenguaje convencional o es, efectivamente, a la inversa? Para Merleau-Ponty la afirmación de que el cuerpo humano es simbolismo queda en la oscuridad si no aclaramos esta pregunta. Sobre esta cuestión dice<sup>339</sup>:

Revisión de la idea de convención en cuanto concierne al lenguaje: éste es convención en oposición a la predestinación de cada signo a un significado: el vínculo no está dado (imitación), sino que es creado por un principio interno de diferenciación de signos en una lengua [*langue*]. Tal principio es emergente respecto a la causalidad natural. Pero no es convencional = asimilable a una de nuestras decisiones empíricas en nuestras relaciones con los otros, porque tales decisiones presuponen la comunicación, la cual no puede derivar de ellas desde el momento que ellas presuponen un plano (...), mientras una lengua [*langue*] no se constituye a partir de un plano (concepción preliminar del significado y del sistema de significados, de los términos a codificar). Ella se abre sobre los significados y se articula sobre significados sólo en base a diferencias [*écart*], a partir de los otros signos (= el conjunto de la lengua) y de su uso precedente. Vida casi natural del lenguaje en la indivisión significado-significante. Es como una segunda naturaleza, se precede a sí mismo, su origen es mítico. Es, por lo tanto, él mismo, macrofenómeno, tiene una arquitectónica. Irrumpe en el cuerpo humano no como una causalidad positiva del espíritu, sino entre las palabras como espíritu salvaje, antes de sedimentarse en objetos de cultura positiva<sup>340</sup>.

De este modo, el lenguaje, el *logos proferido*, surge de la misma manera que el *logos percibido*. Así como éste abre una visibilidad del sensible en una invisibilidad que es su contrapartida (los lados no percibidos de las cosas), porque nunca estamos plenamente en posesión de la cosas, en posesión de la clave del mundo –las cosas nunca son plenamente observables, siempre hay desplazamientos, a lo más, dice Merleau-Ponty, hay un precipitado de las *Abschattungen*, de los escorzos percibidos de las cosas–, el lenguaje surge a partir del logos silencioso, del mundo perceptivo visible, con la mismo *modus operandi* de éste, como su otro lado, el lado invisible. Por eso, el filósofo afirma que así como las cosas nos tienen y no las tenemos nosotros a ellas, parafraseando a Heidegger, dice que el lenguaje nos tiene y no lo poseemos nosotros: el «ser» habla en nosotros y no hablamos nosotros del «ser»<sup>341</sup>. Con ello queda trabada la relación naturaleza-logos: lo visible de lo sensible tiene siempre

---

339 Cf. *N*, 273-274; 281-282

340 *N*, 289-290.

341 Cf. *VI*, 242 (235) y 244 (237).

sus lados invisibles (no percibidos) y tiene su continuación en el *logos* de nuestro lenguaje que llena las lagunas de nuestra percepción con las significaciones, que *siempre* son el lado invisible de lo visible. En palabras del filósofo, «la comunicación en el invisible continúa aquello que ha estado instituido por la comunicación en lo visible, es el otro “lado”, así como las cosas nos han enseñado que había siempre otro lado vinculado al lado visible e imposible con él»<sup>342</sup>.

La apertura del lenguaje hacia la verdad, el invisible de la idealidad, según Merleau-Ponty, emerge como el otro lado del mundo sensible, esto es, como una nueva dimensión, la negatividad (ausencia o invisibilidad) operante al interior del mundo percibido<sup>343</sup>. Es el mismo *Ineinander* que veíamos en el surgimiento de la estructura corporal humana y en la estructura de lo vivo. Ahora, el *logos* de la idealidad, el invisible del visible del mundo percibido, nos puede decir aquello que se revela: «un modo de Ser» que no es una pura positividad, sino que es un Ser interiormente tejido de negación. Lo contrario, por lo tanto, a la idea del ser como surgimiento *ex-nihilo*, en oposición masiva a la nada, al no-ser. Esta idea del ser es lo invisible que permite lo visible, que permite que los seres (entes naturales, vida y ser humano), tal como los describe Merleau-Ponty en su reflexiones del ser natural, no sean *meras cosas* o sustancias externas y, por otra parte, el espíritu algo fuera del mundo sino, por el contrario, tejido en el mundo, ambos están en una relación de «entrelazamiento» o «quiasmo»<sup>344</sup>.

En el caso de la ontología del viviente jonasiano, también la pregunta antropológica, la búsqueda de la naturaleza del ser humano, pasa por los encuentros de éste con el ser: la naturaleza y el ser vivo. En el párrafo §3, describí el programa jonasiano como una in-

---

342 N, 290.

343 La «dimensión» es un concepto que ocupa un lugar central en los últimos escritos de Merleau-Ponty, quien en su propósito de desprenderse de los conceptos de la metafísica moderna (dicotomías entre sensible-inteligible, hecho-sentido) viene a utilizarlo para reemplazar el concepto clásico de idea o representación (VI, 273 [271]). «La dimensión designa, entonces, «un modo de unidad sin síntesis, un principio de cohesión sin concepto y por consecuencia absolutamente inmanente a aquello que él articula. Escapando de la alternativa de forma y contenido, la dimensión no puede ser abordada según la polaridad de lo objetivo y lo subjetivo: ella es aquello que, del lado de lo subjetivo, avanza hacia la cosa misma y es por lo tanto del lado del mundo. La noción de dimensión permite rendir cuenta de la especificidad de la percepción: percibir, no es aprehender un sentido, ni recibir pasivamente un contenido, es abrir una dimensión según la cual la cosa puede aparecer en persona [en carne y hueso, *leibhafti*]» (R. Barbaras, Merleau-Ponty, Ellipses, Paris, 1997, p. 54-55).

344 «Esta noción es extraída de la retórica, donde ella designa una figura en la cual los cuatro términos están agrupados de dos en dos según una relación cruzada. Ella es utilizada por Merleau-Ponty para designar la relación compleja del cuerpo y el mundo. Cuatro términos están en efecto en juego: la subjetividad percipiente (lo tocante, por ejemplo), su cuerpo (lo tocado), el mundo como conteniendo el cuerpo, el mundo como apareciendo a este cuerpo. Hay un quiasmo ya que mi cuerpo está situado del lado del mundo, en su profundidad, de suerte que el mundo aparente se intercala entre mi consciencia y mi cuerpo. En virtud de este quiasmo (o “entrelazo”), es decir esencialmente del parentesco ontológico de mi cuerpo y el mundo, el movimiento por el cual mi consciencia se encarna es el inverso de aquel por el cual el mundo accede a lo fenoménico. Mi percepción, en tanto que ella exige mi encarnación, es por lo tanto un acontecimiento del mundo más que una iniciativa mía. Así entonces es en virtud del quiasmo que mi cuerpo viene a representar un momento de la Carne como ser percibido» (R. Barbaras, Merleau-Ponty, Ellipses, Paris, 1997, p. 52-3).



interpretación global del ser realizada por la vía de la interpretación de la vida en su conjunto. Esta interpretación fenomenológica de la vida, efectuada metodológicamente desde el *a priori* corporal humano, permite acceder al modo de ser del viviente para llegar a un mismo principio ontológico vida que, a su vez, se erige para Jonas en paradigma del ser. En el origen sin fundamento del cuerpo vivo, desde el organismo metabólico mínimo, se descubre las grandes contradicciones que experimenta el ser humano: libertad y necesidad, autonomía y dependencia, yo y mundo, aislamiento y relación, creatividad y mortalidad. En el progresivo desarrollo ascendente del ser viviente, desde la vida metabólica a la vida animal de percepción-movimiento y deseo, se llega al ser humano con sus capacidades perceptivo-motoras que hacen emerger un estrato más de *mediatez* o *distancia* respecto del entorno (*Umwelt*), gracias a su capacidad para elaborar imágenes mediante la ampliación ideativa de la percepción (el control eidético de la imaginación) que, junto con el control eidético de la motilidad, hacen posible la máxima libertad del ser humano: la libertad del espíritu y la reflexión. La categoría clave de la antropología de Jonas para comprender esa libertad humana es la de *homo pictor* que permite describir al ser humano en continuidad con el animal y unir la idea de *homo faber* con la de *homo sapiens* (u *homo loquens*).

*b. La antropología jonasiana: el homo pictor*

El objetivo de la filosofía de la vida jonasiana es comprender la continuidad ontológica entre el organismo y el ser humano, tomando como hilo conductor el modo de ser propio de la existencia viviente, en términos de libertad o autonomía en la necesidad o dependencia de un mundo-ambiente. Así, pues, su objetivo es comprender al cuerpo vivo humano como emparentado con los demás cuerpos vivos de la naturaleza y, al mismo, tiempo comprender el origen o fundamento biológico de sus capacidades más espirituales.

Jonas inicia las descripciones fenomenológicas del ser vivo, partiendo por el ser metabólico mínimo, el cual da comienzo a la libertad orgánica y a la mediación o distancia con lo distinto de *sí mismo*. A continuación, sigue con las descripciones del animal y su capacidad de aumentar la distancia con el entorno por medio de su libertad de movimientos, percepción a distancia y su intencionalidad emocional. Ahora bien, para mostrar la plausibilidad de la tesis de Jonas, según la cual el espíritu sigue siendo parte de lo orgánico incluso en sus más altas manifestaciones, hay que dar paso a su “antropología filosófica”.

Un punto clave para analizar la antropología fenomenológica jonasiana, desde su lectura del viviente, es ver cómo las capacidades relativas a la creación de conceptos (la idealidad) y a la verdad tienen su fundamento en las capacidades orgánicas tales como la percepción, el movimiento y la imaginación. Esto significa dar cuenta de la «transanimalidad» del ser humano sin negar su animalidad, en efecto, comprenderla desde el propio modo de ser del cuerpo humano y su diferencia en la proximidad con el cuerpo animal<sup>345</sup>.

---

345 La tesis de Jonas pueden conectarse con la filosofía del organismo y la antropología de Susanne Langer (*Feeling and Form*, 1953), quien en algunos de sus trabajos cita a Jonas. Langer sostiene una teoría del

En el marco de la descripción ontológica jonasiana del viviente, la *continuidad* del cuerpo animal con el cuerpo del ser humano tiene su manifestación más clara en la percepción a distancia y, en especial, en aquel sentido que mejor está capacitado para percibir las distancias: la vista. La visión faculta al animal para percibir “objetos” que están distantes de él y con ello obtener mayor mediatez del entorno. A su vez, esta facultad le permite desarrollar capacidades emocionales más complejas, porque éstas se actualizan con movimientos intencionales de largo alcance debido a que éstos están orientados a un objeto ya sea tanto deseado (v. gr. la presa) como rechazado (v. gr. depredadores).

Ahora bien, según Jonas, la visión humana contiene posibilidades que van más allá de la capacidad animal de percibir “objetos” a distancia y dirigirse a ellos con una intencionalidad en términos de deseo. La razón es que la visión humana comprende la capacidad de elaborar imágenes a partir de los objetos percibidos directamente, lo cual significa tener la capacidad de abstraer la forma de los objetos y no quedarse atrapado en la mera percepción instantánea. Con esa capacidad, se introduce en la evolución animal un nuevo nivel de mediatez con el entorno. Así como el animal establece una relación a distancia con el entorno a través de la percepción de objetos, el ser humano alcanza una relación de mayor distancia con él, en la medida que es capaz de generar una imagen, el *eídos* abstraído del objeto percibido, que se sitúa entre la percepción inmediata y el objeto presente con independencia de esa relación de contacto sensorial instantánea, lo cual permite reemplazar la presencia actual de los objetos. De este modo, el ser humano cuenta con el material para manipular esas imágenes en sustitución de los objetos reales y gozar así de una experiencia en ausencia de éstos.

Por lo dicho, para Jonas, las bases biológicas de las capacidades del ser humano para producir imágenes están vinculadas con la visión, la cual es inseparable del movimiento corporal. La visión es el sentido que permite la «función de imagen», principal cimiento de las facultades superiores o espirituales. En *The Phenomenon of Life*, en el ensayo «La nobleza de la vista. Una investigación de la fenomenología de los sentidos»<sup>346</sup>, Jonas describe las notas distintivas de la visión humana, cuyo rendimiento da lugar a la «función de imagen», a saber: 1) la *simultaneidad* en la presentación de lo múltiple; 2) la *neutralización* de la causalidad de la afección sensible; y 3) la *distancia* en sentido espacial y espiritual. Estas tres propiedades hacen de la vista un sentido distintivo respecto de los otros, lo cual le concede una primacía cognitiva<sup>347</sup>.

---

simbolismo cultural basada en una teoría de el organismo que entiende a éste como una entidad auto-realizada que crea significados y valores. Véase Langer, S. (1971). *Esquemas filosóficos*. Buenos Aires: Nova.

346 Véase Jonas, H. (1953-4). «The Nobility of Sight. A Study in the Phenomenology of the Senses». En: *Philosophy and Phenomenological Research*, 14, pp. 507-519 [Reeditado en S. F. Spicker (ed.), *The Philosophy of Body*. Chicago: Quadrangle Books, 1970, pp. 312-333. En *PL*, 233-264 (191-216) [135-156].

347 Véase la reflexiones que hace Hannah Arendt a propósito del ensayo de Jonas recién citado, mostrando el lugar que ocupa el sentido de la visión y la metáfora de la vista en la historia de la filosofía: Arendt, H. (1974). «Metaphor and the Inefable: Illumination on "The Nobility of Sight"». En: S. Spicker, (ed.). *Organism, Medicine, and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday may 10, 1978*. Dordrecht: Reidel Publ., pp. 303-316.

En primer lugar, la vista es el sentido por excelencia de lo *simultáneo*, porque «en una única mirada nos revela un mundo de cualidades simultáneamente presentes, extendido en el espacio, dispuesto escalonadamente en profundidad y prolongándose en la vaga lejanía»<sup>348</sup>. Respecto de la propiedad de la simultaneidad de la vista en comparación con otros sentidos, Jonas hace la siguiente descripción de equivalencias: «oído = representación de la secuencia mediante la secuencia; tacto = representación de la simultaneidad mediante la secuencia; vista = representación de la simultaneidad mediante la simultaneidad»<sup>349</sup>. A partir de esta descripción comparativa, se comprende que la simultaneidad de la imagen es condición para que el sujeto observador pueda comparar y ver relaciones entre las co-presencias de cosas que están dentro del campo visual en una sola *presencia actual*. Por eso, la vista es un sentido del ser y no del devenir, como sí, en cambio, lo son el oído y el tacto. Esa dimensión del presente que entrega la vista faculta para distinguir lo que se modifica de lo que permanece y, por esto, constituye el fundamento encarnado a partir del cual es posible la construcción de las nociones más abstractas como las de *presencia duradera* y de lo *eterno*, que no son más que idealizaciones de la *presencia* experimentada visualmente.

En segundo lugar, con respecto a la propiedad de la *neutralización* dinámica, ésta tiene que ver con el hecho de que en la visión de un objeto la actividad causal entre el sujeto y el objeto observado tiende a ocultarse. Sólo es necesario que el objeto refleje luz para que pueda observarlo, sin que yo sea modificado por el objeto y sin que lo modifique yo a él. En cambio, en el tacto hay siempre un trato o comercio efectivo con el objeto y, a su vez, en la audición, el objeto acústico me elige, más que yo elegirlo a él, porque yo no puedo decidir lo que recibo auditivamente, por decirlo gráficamente no existen párpados en nuestros oídos. La condición de mayor neutralidad causal de la visión, entre el sujeto observador y cosa observada, aunque ésta no sea absoluta porque la visión siempre depende de los movimientos corporales, es la que permite comprender la «función de imagen» [*Bild-Funktion*], la cual tiene los siguientes rendimientos cognitivos: 1) al exhibir la cosa tal cual es en sí misma y no como algo que *afecta* inmediatamente a mi cuerpo, esta función constituye el fundamento encarnado de la distinción, a nivel de la reflexión, entre teoría (contemplación) y praxis (acción); 2) además, esta función, al permitir separar el *eídos* del objeto percibido visualmente, esto es, producir una imagen de él y manipularla con variaciones imaginativas, faculta para distinguir la “forma” de la “materia”, la “esencia” de la “existencia”, y, por tanto, elaborar estos conceptos generales que están en la base de la capacidad de abstracción y de todo pensar libre; 3) y, por último, la «función-imagen» se caracteriza por el hecho de que siempre mantiene una relación con el mundo de las cosas, tal como se puede ver en las abstracciones de las formas sensibles que construye la geometría, a diferencia de las variaciones imaginativas que se realizan con lo acústico, que no guardan una relación directa con el mundo.

Una vez que se ha precisado cuales son los rendimientos cognitivos de la vista, hay

348 PL, 237 (192) [136].

349 PL, 244-245 (199) [142].

que hacer referencia a las restricciones o limitaciones que tiene este sentido para la funciones cognitivas abstractas. La imagen, al neutralizar su procedencia causal, o sea, su génesis dinámica en relación con el observador —no hay huella de contacto efectivo ni de experiencia de fuerza o resistencia con el objeto observado—, invita a pensar que no existe un vínculo real de conexión recíproca entre las cosas, esto es, de realidad efectiva en la relación causal entre ellas. A partir del monopolio epistemológico que en la modernidad tomó el sentido de la visión, no fue extraño que el filósofo moderno del escepticismo, Hume, argumentara en contra de la realidad de las causas eficientes y las considerara, desde un punto de vista psicológico, como simples hábitos de conexión entre ideas. No obstante, una fenomenología de la percepción demuestra que la visión necesita complementar su testimonio con los otros sentidos y, principalmente, con el tacto y el movimiento corporal para constituir el objeto percibido. Para Jonas, es el sentido del tacto y el movimiento del cuerpo en el espacio la verdadera prueba de la realidad, porque nos muestran en el esfuerzo corporal y la resistencia de las cosas sobre el cuerpo que el mundo tiene una carne o es una prolongación de mi carne, para utilizar el lenguaje de Merleau-Ponty. La idea de que la sensibilidad y el conocimiento perceptivo son sólo funciones pasivas y no activas ha sido la idea dominante en la filosofía antigua y moderna bajo el reinado del modelo cognitivo de la visión, que no tuvo en cuenta las propias limitaciones cognitivas para un sujeto *en el mundo*. Por esta razón, considera Jonas que se debe reinstalar el “sujeto práctico” en la teoría del conocimiento, un sujeto encarnado que, con su cuerpo vivo, *se mueve* en un espacio y, a su vez, con él mueve las cosas. En este sentido, enseña Jonas, igual como lo hace Merleau-Ponty, que el estudio de la percepción y, en especial, de la visión, no puede disociarse del movimiento corporal<sup>350</sup>.

Por último, y en tercer lugar, la visión goza de la propiedad de abrir la *distancia espacial*, la cual es condición de posibilidad, a su vez, de las dos propiedades anteriores: la simultaneidad y la neutralidad de la causalidad. Sin distancia la visión de las cosas se agolparían, no habría co-presencias en la simultaneidad, y, sin la neutralidad de la visión, los objetos invadirían la esfera corporal y no podría neutralizarse la afección sensible de éstos, por tanto, comprender la causalidad entre ellos. En consecuencia, la vista es el sentido que siempre gana con la distancia. En efecto, la mejor perspectiva no es la más cercana. Así, pues, la distancia es un rasgo positivo en la visión. En cambio, los otros sentidos no ganan en precisión con la distancia: el olfato pierde con la distancia de su objeto intencional y el oído necesita siempre de una distancia para percibir de un modo adecuado y su ampliación o reducción no da nuevas “perspectivas”. La distancia, además, tiene un valor positivo para la visión porque el *modo* en el que la vista experimenta la distancia entrega información del espacio intermedio que hay entre el objeto visto y el observador. En cambio, el olfato y el oído nada

---

350 Acerca de los vínculos de la fenomenología de los sentidos de Jonas, cuyos rendimientos le sirven para fundamentar en la experiencia las capacidades cognitivas más abstractas, y la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty (vale la pena recordar que cada uno no conoció la obra del otro), véase Lories, D. (2001). «Jonas: éléments pour une phénoménologie des sens?». En: *Études phénoménologiques*, 33-34, pp. 21-46.

nos informan con respecto a la espacialidad entre el sujeto percipiente y el objeto percibido.

Por consiguiente, debido a la importancia de la distancia visual en la constitución de la espacialidad, la visión es el sentido que invita al cuerpo a moverse hacia delante y así cubrir el espacio intermedio entre el punto cero de la corporalidad y el objeto visto. Este espacio intermedio siempre se está desplazando en la superficie en una pluralidad co-presente de objetos. Y, en este indefinido desplazarse del espacio, en este “etcétera” del espacio, para Jonas tiene lugar la experiencia carnal o vivida que fundamenta la idea de *infinitud*.

Una vez aclarado los esquemas corporales que están a la base de la «función-imagen» propia de la visión, Jonas procede a una descripción fenomenológica y ontológica muy detallada de la imagen misma, análisis que le permite encontrar los fundamentos encarnados del lenguaje<sup>351</sup>. Esta tarea la emprende en el ensayo siguiente al que recién me referí, titulado «*Homo pictor*. La libertad de la imagen»<sup>352</sup>. Jonas define una imagen como «la producción *intencional* [excluyendo las imágenes naturales] de la semejanza con la apariencia visual de una cosa (en estado inmóvil o en acción) sobre el medio estático de la superficie [o figura] de otra cosa»<sup>353</sup>. Así, pues, una imagen persigue una semejanza, por lo que es un *representar* una cosa y no duplicarla ni imitarla. Para producir una imagen se escogen, por medio de la visión, algunos rasgos representativos de la cosa objeto de la imagen. En virtud de esta selección, la imagen por esencia goza de una incompletitud y, en consecuencia, éste es un rasgo ontológico de ella, aunque esa incompletitud admite grados de libertad. El principio es que cuanto mejor son escogidos los rasgos característicos de la cosa representada, mayor puede ser la incompletitud de la imagen. Ahora bien, dado que la imagen representa la forma visual de un objeto y éste tiene incontables aspectos o lados, puede haber varias imágenes de un mismo objeto. Además, como la imagen sólo reproduce la “forma” del objeto, puede encarnarse en varias copias de la misma representación. Pero lo más relevante de la extracción de la forma visual de un objeto para representarlo en una imagen es que, como tal, la forma es siempre *general*, por lo tanto, *puede* representar un número indeterminado de individuos. Así, en la imagen hay *generalización*, la cual es el resultado de la interpolación entre la individualidad de la imagen y la de los objetos representados<sup>354</sup>.

Ahora, con respecto a la naturaleza que debe tener aquél ser viviente capaz de esta

---

351 Un ensayo detallado sobre los antecedentes y conexiones fenomenológicas (Husserl, Gurwitsch, Sartre, Cairns y Natanson) de la filosofía de la imaginación de Jonas, en los dos ensayos analizados en este párrafo, véase Kersten F. (2001). «Image-Making and the Nature of the Imagination». En: *Études phénoménologiques*, 33-34, pp. 47-89.

352 Ensayo N° 9 de *PL*. En Jonas, H. (1961). «Homo pictor und die differentia des Menschen». En: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15/2, pp. 161-176 [Reedición con el título «Homo pictor and the Differentia of Man». En: *Social Research*, 29, 1962, pp. 201-222. Reeditado luego en el libro *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, 1963. Este ensayo en *PL* cuenta con un Apéndice: «Acerca del origen de la experiencia de la verdad» («The Antropological Foundation of the Experience of Thruth». En: *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, México, 1964, v. 5)]. Parte de este ensayo de *PL*, es reproducido en otro ensayo, titulado «Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano», en *PhU*, 39-55.

353 *PhU*, 46.

354 Cf. *PhU*, 46.

«función-imagen», esto es, de la capacidad de producir y captar imágenes, conduce a la clave antropológica jonasiana para la comprensión de lo propio del ente humano: la «transanimalidad» del ser humano. Tanto el producir como el captar imágenes son, para Jonas, esencialmente iguales en sus condiciones de posibilidad para el agente simbólico, ya que «hacer una imagen presupone la capacidad de percibir algo como una imagen, y percibir algo como una imagen, y no solo como un objeto, implica ser capaz también de hacer una»<sup>355</sup>. En primer lugar, el ente que percibe debe ser capaz de percibir el «*mero parecido*» de la imagen con la cosa que representa, lo que implica algo más que la mera percepción. Por ejemplo, un pájaro que ve un espantapájaros no ve la representación de un hombre, ve sólo un hombre, pues de lo contrario tal artefacto no cumpliría su función. La imagen no está en función del grado de parecido sensible, sino en relación con el hecho de que es imagen *de* algo en virtud de ciertos rasgos representativos. Por lo tanto, la clave del agente simbólico (*homo pictor*) está en captar esa relación que, para Jonas, es ya plenamente conceptual por sí misma, porque lo que se percibe, si es que se percibe una imagen, es aquello que está suspendido entre el objeto representado y el objeto portador de la representación. Y lo que está suspendido no es un objeto sensible que es percibido, sino que es el *eídos* de una cosa, un objeto ideal. Así, la imagen se distingue del portador en que está y del objeto que representa. Para un animal la dimensión del objeto *como tal* no existe, porque sólo se relaciona con la cosa presente sensible. Heidegger, en su estudio sobre la animalidad del curso de los años 1929-1930, siguiendo a J. von Uexküll, había apuntado a lo mismo para establecer un rasgo distintivo entre el hombre y el animal.

El animal, si ve una cosa *como* otra cosa, lo hace porque es de aquel tipo que le resulta familiar reconocer y no un representante de esa cosa. En efecto, para el animal, dice Jonas, «solo la realidad cuenta, y la realidad nada sabe de representaciones»<sup>356</sup>. Por lo tanto, para poder captar imágenes se requiere poder percibir parecidos como “meros parecidos” y, para ello, el sujeto de la experiencia debe ser capaz de separar el *eídos* de la existencia del objeto. Esa capacidad, como señalé más arriba, está en la «función-imagen» de la visión, pero sólo se consolida con el ejercicio o hábito de la capacidad interior de la imaginación. La imaginación es la capacidad que nos permite *recordar* las cosas y, a su vez, imaginarlas intencionalmente de otra manera, porque, precisamente, la imaginación posee la imagen desprendida de la presencia actual de la cosa. El animal, en la medida que sólo tiene la capacidad de percibir objetos y no su forma en ausencia de su materialidad contingente, no poseería capacidad de recordar sino tan sólo de memoria.

Por otra parte, la capacidad de recordar imágenes permite tener la imagen interna y/o sus variaciones imaginativas y llevarla a una imagen exterior, esto es, permite producir una imagen. Para ser un *homo pictor*, entonces, no basta con concebir imágenes, sino que también ese agente simbólico debe ser capaz de hacerlas y, para ello, se requieren otras ca-

355 PL, 278 (226) [165].

356 PL, 280 (228) [167].

pacidades aparte de la imaginación. Lo esencial para ello es el control del cuerpo, es decir, del esquema corporal que faculta para proyectar la imagen libremente elegida en la realidad. Sin tal control corpóreo y el control eidético de la imaginación, que, para Jonas, constituyen el fundamento encarnado de la razón humana, no serviría de nada la capacidad de percibir imágenes, pues no tendría efectos reales en el mundo.

En conclusión, el «ser simbólico» u *homo pictor* exige un cuerpo con capacidad perceptivo-motora que puede abstraer formas (*eidos*), reconocerlas como tales y luego ser capaz de proyectarlas exteriormente mediante el control eidético de su movilidad. Por esto mismo, Jonas ve en la capacidad simbólica la base biológica de la capacidad técnica (*homo faber*) y de la capacidad del *logos* (*homo sapiens*) propio del ser humano. De esta manera, la capacidad de hacer imágenes resulta ser la clave para la comprensión de la racionalidad encarnada del ser humano. En otras palabras, el *homo pictor* es el fundamento corpóreo de la capacidad del ser humano para crear un lenguaje simbólico o convencional, pues la universalidad del nombre es una variante de la universalidad (generalidad) de la imagen, de una *wesen* o esencia activa (idea sensible) como diría Merleau-Ponty<sup>357</sup>. Al respecto, comenta Jonas que:

Dibujar la imagen es análogo a llamar por el nombre o es, más bien, la forma no abreviada de ejecutar esa misma operación, dado que hace presente de modo perceptible por los sentidos la imagen interna de la que la señal fonética es la abreviatura y cuya universalidad es lo que permite que se pueda referir a muchos individuos. Hacer imágenes repite cada vez el acto creador que se esconde en el residuo del nombre: el simbólico volver hacer el mundo. Demuestra lo que el uso del nombre da por supuesto acríticamente: la disponibilidad del *eidos* más allá de las cosas individuales para ser captado, imaginado y verbalizado por el ser humano<sup>358</sup>.

La tesis de Jonas es que la experiencia simbólica constituye la fuente encarnada que permite crear los conceptos racionales y producir las formas geométricas, y, al mismo tiempo, es el sustento de la experiencia de la verdad antepredicativa como primera forma de verdad teórica. Como dice el filósofo: «en calidad de re-creador de las cosas “en su imagen”, el *homo pictor* se somete a la medida de la verdad», en tanto que la imagen es *adecuada* o no para representar algo. El lugar originario de la experiencia de verdad es, entonces, la percepción. En efecto, con la posibilidad de error en la percepción, cuando el error se compara con una percepción anterior que no nos ha engañado, se puede experimentar la verdad antepredicativa: «el hecho de que el mundo nos puede jugar malas pasadas, es decir, a nuestros sentidos y a los criterios adquiridos en el curso de nuestra experiencia perceptiva,

---

357 Merleau-Ponty, en su notas de *Lo visible y lo invisible*, dice: «La esencia, el *Wesen*. Parentesco profundo entre la esencia y la percepción: también la esencia es contextura, no está por encima del mundo sensible, está por debajo, o en su hondura, su espesor. Es el lazo secreto – las Esencias son *Etwas* del nivel de la palabra, como las cosas son esencias al nivel de la Naturaleza. Generalidad de las cosas: ¿por qué hay varios ejemplares de cada cosa? Eso viene impuesto por la definición misma de las cosas como seres de campo: ¿cómo podría haber campo sin generalidad?» (VI, 269 [266-7]).

358 *PL*, 288-289 (235) [173].

es la base prelógica, prelingüística y presimbólica del fenómeno de la verdad»<sup>359</sup>. Pero, ¿por qué los errores perceptivos de los animales no dan lugar a esta experiencia prelógica de la verdad? La respuesta de Jonas es porque el animal no compara percepciones, esto es no compara entre aquellas percepciones que lo engañaron y aquellas que no. El animal tantea y sólo desplaza unas impresiones por otras. Sólo mediante una percepción con la capacidad para abstraer la forma de las cosas y crear imágenes para luego poder disponer libremente de ellas con la imaginación, es posible el poder de comparar percepciones. La capacidad de comparar imágenes permite, a su vez, la condición esencial de la vivencia de la verdad que es la libertad de negar: «¡Así es eso *realmente*, y *no así!*!». Para Jonas, esta negación tiene un carácter más bien defensivo que ofensivo. Por eso, dice que «el acontecimiento de la verdad tiene primero el carácter del des-engaño».

En consecuencia, sólo en un ser con percepción de «función-imagen» es posible la experiencia de la verdad, porque tal experiencia sólo se da en un ser que compara las *formas* de imágenes generales, permitiéndole evaluar la adecuación de lo percibido contingentemente. A modo de conclusión, sostiene Jonas, que en «la elaboración de imágenes por parte de los primeros seres humanos había un tipo primitivo de esfuerzos activos en pos de la verdad que, dada su cercanía al suelo nutricional de la percepción, precedían a la persecución de la verdad por parte del pensar bajo la forma de la teoría»<sup>360</sup>.

Así como sostuve que no se puede *comprender* la esencia de la vida pre-humana rastreándole *detrás* de los materiales orgánicos (físico-químicos) que la componen a modo de reducción materialista, ni tampoco en un principio trascendente del observador de la vida, de igual modo lo esencial de la vida humana no está en sus componentes biológicos (anatómicos y fisiológicos) ni en un principio trascendente. Precisamente, lo que quiere evitar la “antropología filosófica” jonasiana, en el contexto de su filosofía de la vida, es caer en el monismo materialista del neodarwinismo o en algún tipo de dualismo: un abismo absoluto entre la esencia humana y la animal e, incluso, la naturaleza en general.

En su análisis ontológico de la vida, Jonas pone en el centro la idea de totalidad o forma orgánica, la cual implica que el comportamiento del cuerpo vivo es co-emergente y co-dependiente de su entorno (*Umwelt*) que él configura. A partir de esta comprensión holística y sistémica de la vida, Jonas busca comprender la naturaleza del ser humano, tomando en cuenta los comportamientos de su cuerpo vivo y evitando *ex profeso* utilizar la conducta lingüística como rasgo diferenciador con respecto animal. Jonas advierte que el concepto de «lenguaje» de la filosofía contemporánea, al igual que el de «razón» o el de «pensamiento» de la filosofía moderna, no es suficiente para los propósitos heurísticos de dar con los comportamientos más complejos del ser humano (la libertad espiritual), dado que, por otro lado, los comienzos protohumanos del lenguaje no son accesibles. El origen del lenguaje es casi mítico, para utilizar la expresión de Merleau-Ponty antes citada.

---

359 PL, 298 (242) [180].

360 PL, 295 (239) [177].



Las coordenadas básicas que toma Jonas para desarrollar el principio de lo transanimal del ser humano, y evitar la aporía de pensarlo sólo desde el lenguaje, tienen que ver con ciertos *productos* de la actividad humana: la herramienta, la imagen y la tumba. El principio común de aquellas prácticas humanas que crean estos productos es la capacidad del ser humano para producir y comprender *imágenes*, esto es, su condición de “ser simbólico”. La capacidad de producir imágenes, gracias al control eidético de la percepción (especialmente gracias a la vista) y al control eidético de la movilidad del cuerpo humano, es lo que define a lo que Jonas da en llamar el *homo pictor*. El *homo pictor* es el gozne que une al *homo faber*, el constructor de herramientas, con el *homo sapiens*, el ser humano con capacidad de lenguaje. En este sentido, Jonas considera, con una visión muy cercana a la antropología de la carne de Merleau-Ponty, que el *homo pictor* contiene la característica que siempre se nos oculta en el lenguaje «porque ellas [las imágenes] hacen de manera *visible* lo que las palabras hacen de forma *invisible*: dar a las cosas una nueva existencia en símbolos»<sup>361</sup>. De esta manera, el vínculo entre la capacidad de producir imágenes y el lenguaje está en las experiencias antepredicativas de la verdad y en la facultad de conceptualizar a partir de los esquemas corporales, como analicé más arriba. En suma, es en el *homo pictor* en donde se encuentran los antecedentes de estas experiencias que tienen su continuidad en el lenguaje.

Sin embargo, la relación que establece Jonas entre la capacidad de hacer imágenes («Image-Making») y el lenguaje sufre un giro, al momento de contrastar sus ideas con las de Rudolf Arnheim en su libro *Visual Thinking* (1969). En una reseña a este libro, la cual incluye en *Philosophical Essay*<sup>362</sup>, Jonas sostiene una tesis distinta de la que defendió en *The Phenomenon of Life*. Contra Arnheim, quien sostiene que la percepción visual es el pensamiento visual, nuestro filósofo afirma que hay una distinción entre la representación (la imagen) y la significación (lenguaje), en la medida que éste es una nueva dimensión que trasciende a aquélla: «El verdadero trabajo del lenguaje se hace posible por una emancipación de este suelo sensible y de toda intención imitativa, tal como, en la evolución de la escritura ideográfica, se ha dado la superación de las semejanzas pictóricas que libera los residuos estilizados por funciones semánticas». Y, a continuación, agrega: «El lenguaje no está en competición con la percepción en la tarea de representar por medio de la semejanza, sino que él superpone un dominio de pura significación, no pictórica, liberada de las conexiones con la semejanza, y por lo tanto vehículo auténtico del pensamiento intelectual suprasensible»<sup>363</sup>. Si bien, este nuevo nivel de trascendencia que postula Jonas se relaciona con la tercera dimensión de trascendencia que describí en el §6 letra b (la trascendencia del espíritu en sus construcciones abstractas), Jonas nunca niega que la relación entre el suelo sensible de la percepción y el lenguaje se pierde, sin embargo, deja esa relación como algo impensado. Sin

361 *PhU*, 44 (49). La cursiva es nuestra.

362 Jonas, H. (1971). «Rudolph Arnheim on Visual Thinking». En: *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 30, pp. 111-117 [Reedición en *Philosophical Essays*, onceavo ensayo, bajo el título: «Sight and Thought: A Review of "Visual Thinking"», pp. 224-236].

363 *PhE*, 231

duda, la teoría del lenguaje de Merleau-Ponty, a partir de la *Prosa del mundo* y *Lo visible y lo invisible*, puede abrir el camino de ese impensado.

No cabe duda que, en la antropología de Jonas, la capacidad simbólica es el paso hacia una libertad que trasciende la del animal y que permite el desarrollo de facultades cognitivas reflexivas, esto es, la capacidad del ser humano de volver sobre sí mismo y convertirse, incluso él mismo, en “objeto” y obtener así un *eídos* interno de sí mismo por completo distinto de los objetos de la exterioridad percibida. En último término, se trata de la dimensión de la *reflexión* «en la que el *sujeto* de toda objetivación comparece ante sí mismo *como tal* y pasa a ser a su vez objeto de un nuevo tipo de relación consigo mismo cada vez más mediata»<sup>364</sup>. La expresión de esta capacidad de reflexión tiene en la construcción de tumbas una evidencia encarnada, pues éstas expresan la imagen del ser humano en relación con lo trascendente.

Uno de los primeros productos no naturales, esto es, artificiales del comportamiento humano que analiza Jonas es la *herramienta* [*Werkzeug*]. En la producción de herramientas ya existe un elemento de la capacidad simbólica, aunque más restringida que en las otras dos manifestaciones de esa capacidad que toma por referencia: la imagen y la tumba. La herramienta es, precisamente, humana porque no surge de la productividad natural. En ese sentido es *accidental* al ser humano, aunque se puede entender también que el ser humano es en esencia un ser técnico, puesto que sólo puede llegar a ser mediante los artefactos que suplen sus limitaciones instintivas. Ahora bien, la herramienta, en tanto objeto inerte, elaborado con el cuerpo y/o con otros artefactos (una doble mediación), es una interpolación entre el órgano corporal ejecutor y el objeto extracorporal. Si bien la herramienta es ajena al cuerpo y sus comportamientos, por otra parte, es el reverso dice Jonas, de la *libertad* de su invención. Para utilizar los términos de Merleau-Ponty, se puede decir que la herramienta es lo visible de lo invisible, es decir, el producto visible de una actividad inventiva invisible: la imagen repetida de la forma artefactual. No se puede decir lo mismo de una tela de araña o de un nido por más “artificiosos” que aparezcan a la observación humana, porque tales artefactos no son ajenos a los comportamientos instintivos básicos del organismo, pues son una extensión del cuerpo animal y no una mediación entre el cuerpo y el entorno.

Lo invisible, esto es la libertad imaginativa, que permite la fabricación de herramientas es la capacidad para abstraer la *forma*, el elemento eidético. Esta forma es la que se imprime o impone a una determinada materia que es lo visible y que resulta ser el medio para el fin puesto por la libertad productiva. En cuanto es una forma producto de la capacidad imaginativa, esa forma es manipulable por medio de variaciones imaginativas y, por lo tanto, reproducible en otras tantas materias que sirvan para elaborar herramientas similares. Con todo, para Jonas, la herramienta está aún muy vinculada con la *necesidad* animal, con algo instituido naturalmente, como diría Merleau-Ponty, o con los «esquemas desencadenantes innatos» de los que hablaba Lorenz y que son índice de elementos pre-culturales en la animalidad, o sea, de una «cultura animal». En tal sentido, es que Jonas comenta, respecto del *homo faber*,

---

364 PL, 307 (249) [185].

que «por eso, aquí resulta aún muy plausible pensar en transiciones difusas entre los logros animales y los humanos»<sup>365</sup>.

Si bien la creación de herramientas se puede vincular a las funciones vitales más instintivas, la creación de la imagen [*Bild*] que permite su elaboración no necesariamente lo está. La producción de imágenes por sí misma no satisface ninguna *necesidad vital* de nuestra animalidad como puede ser la nutrición, la reproducción, el cobijo, como, en cambio, sí lo está en la “fabricación” de los “artefactos animales”. En efecto, la representación de algo en sí mismo, según Jonas, no cambia el entorno (*Umwelt*) ni el estado del organismo humano. En términos de Merleau-Ponty, se puede decir que en la creación de imágenes más bien habría una *interpretación* de un mundo (*Welt*) que fusión con un entorno (*Umwelt*). En efecto, en la producción de imágenes no hay una relación sólo actual con los objetos percibidos, como sucede en la percepción animal, sino una relación mediada por el *eidos* que se puede abstraer del objeto percibido y que permite tenerlo presente en su ausencia real. Por lo tanto, la imagen puede ser recordada, que no es lo mismo que el acto de memoria del animal, el cual está relacionado siempre con la sensación actual del objeto. En este sentido, el ser humano, a diferencia del animal, puede entrar en relación con un objeto *como tal*, como decía von Uexküll. Como expuse en el §2, Heidegger, siguiendo a este último, dice que la esencia del animal es el aturdimiento [*Benommenheit*] y no la apertura al ente en cuanto ente, porque su conducta de percepción y movimiento lo deja encerrado en los objetos que aparecen en su «círculo de deshinibición» o *Umwelt*. Por ello dice que el animal es pobre de mundo [*Weltarmut*], a diferencia del ser humano que es formador de mundo [*weltbildend*]<sup>366</sup>.

La otra expresión material de la libertad transanimal del ser humano que Jonas estudia es la *tumba* [*Grab*]. Lo característico de este artefacto es que guarda relación con algo que indudablemente va más allá de las necesidades vitales e inmediatas del ser humano, pues tiene que ver con las *creencias en lo trascendente*. Lo que tienen éstas en común es que niegan o se resisten a la experiencia de la finitud del ser humano, lanzándolo más allá de lo visible encarnado hacia lo invisible, esto es, de lo sensible a lo suprasensible, de alguna forma a la primera manifestación de la metafísica. La tumba exterioriza esta percepción de finitud y, al mismo tiempo, su resistencia, pues expresa el deseo de una vida después de la muerte. Precisamente, por una parte, revela el conocimiento de la certeza de la muerte y, por otra, la incógnita que ésta impone para un ser que es más que lo que hace y experimenta. Así, con la tumba el ser humano abre la última mediación del ente vida, pues ya no es sólo una mediación con un entorno, sino que es una mediación consigo mismo. El hecho de experimentar la finitud de la vida, esto es, la conciencia de la muerte, abre un nuevo horizonte de la *reflexión* al ser humano, que va más allá de la mediación de pensarse a sí mismo a partir de las imágenes de su vida (v. gr. pinturas rupestres de los cazadores-recolectores), ya que, a partir de esta experiencia, no puede vivir sin una comprensión de *sí mismo y su mundo*, vale decir, sin una “concepción de mundo”. Este último distanciamiento y su superación por

---

365 *PhU*, 39 (44).

366 Cf. Heidegger, 1983.

medio de la reflexión, que, sin embargo, nunca acaba pues el ser humano vive incesantemente con una “idea o imagen de sí mismo” en el horizonte de la totalidad del ser, es, según Jonas, el término del proceso de la autonomía o libertad que comenzó con el primer organismo, el cual se distanció de todo lo que la rodeaba mediante un singular y paradójico cerrarse sobre sí mismo y enfrentara un “mundo-ambiente” del que continuamente depende. Así, tal como con la percepción el ser humano llega a sucesivas síntesis e integraciones de una imagen de sí en un entorno, con la reflexión llega a nuevas síntesis e integraciones de una imagen total del mundo. Expresión de esto último son las prácticas humanas tales como la religión, la metafísica y la reflexión moral. Como señalé al introducir la antropología jonasiana, la búsqueda de la naturaleza del ser humano tiene que pasar por sus encuentros con el ser y la capacidad para ese encuentro es su libertad y su lugar propio es la historia<sup>367</sup>. Sin embargo, para Jonas, distanciándose de la ontología del *Dasein* de Heidegger, la historicidad del ser humano no es a su vez histórica, sino *ontológica* pues está vinculada a los progresos evolutivos que hizo la libertad del viviente sobre la Tierra<sup>368</sup>. Esta es la conclusión a la que llega Jonas al comprobar con su ontología de la vida que la esencia de la libertad humana está en relación con el resto de los seres vivos y con el conjunto de la naturaleza.

## §9. La libertad de la forma viva: el ser orgánico y la animalidad

El análisis fenomenológico de la vida está guiado por el principio hermenéutico-ontológico de libertad que analicé y discutí en el §7. Para nuestro pensador, este principio está articulado con el principio de continuidad evolutiva, que nos enseña que, desde la vida orgánica mínima hasta la vida del espíritu humano, está operando un mismo principio vida que integra en el concepto de libertad o autonomía al organismo real *en* el mundo con su intencionalidad (cuidado) *para* con un mundo, por lo tanto, es un principio de unidad del ser viviente entre el vivir y la vivencia. De ambos principios, entonces, nuestro filósofo podrá concluir «la unidad dual de la vida», esto es, la unidad del estatuto ontológico-fenomenológico de la vida como exterioridad e interioridad, o en otros términos, la unidad de lo biológico y fenomenológico. Dicha unidad sólo es comprensible mediante un principio negativo operante al interior del ser viviente, que se expresa, en sentido ontológico, en la intencionalidad del viviente hacia un mundo en términos de deseo y, en sentido fenomenológico, en la

367 Respecto de la posibilidad de situar la filosofía de Jonas (ontología del viviente. antropología del "homo pictor" y ética de la responsabilidad) en la línea de una fenomenología hermenéutica (Gadamer, Ricoeur, incluso Ortega) como vía de enriquecimiento mutuo de ambas fenomenologías, véase Domingo Moratalla, T. (2007). «La ética antropológica de Hans Jonas en el horizonte de la fenomenología hermenéutica». En: *Thémata: Revista de filosofía*, N° 39, pp. 373-380. El autor destaca que la fenomenología hermenéutica permite dar más profundidad a la filosofía de Jonas, en los siguientes temas: la reflexión sobre la tecnociencia, la crítica a la razón moderna, la comprensión del ser humano como animal simbólico, la filosofía de las instituciones, en matizar su ontología y, por último, en situar su fundamentación a nivel de una hermenéutica o simbólica de la vida humana auténtica.

368 Es interesante lo que dice Merleau-Ponty al respecto: «Si la vida es instauración de las bases de la historia, aún esta historia es diferente de la historia del hombre, es una historia natural; ésta no es una historia individual, es el futuro de un tipo, de un ser colectivo» (N, 209).

condición de la vida como esencialmente expresiva o fenómeno para ser visto.

En la construcción de su fenomenología del viviente, Jonas parte de la consideración de que una biología sólo física, con el fin mantener su “pureza metodológica”, debe ignorar que las formas vivas de las que se ocupa tienen sensaciones, prueban sentimientos, esperan, temen y tiene temor, desean, tienen hambre y sed, son curiosas, etc. Una biología filosófica, en cambio, debe evitar esa separación y ocuparse del organismo no sólo como una unidad o totalidad funcional sino como una unidad psico-física

*a. El principio vida como principio de libertad o autonomía: metabolismo y autopoiesis*

Para Jonas el concepto de *libertad* es el hilo conductor para interpretar la continuidad ascendente de los fenómenos de la vida, desde la existencia orgánica metabólica mínima hasta el ser humano. La autonomía se sitúa, por lo tanto, en el centro del fenómeno viviente. El concepto de libertad es, por tanto, un instrumento descriptivo e interpretativo del modo de ser de lo vivo al margen de toda referencia a lo consciente y lo mental. Al referirse a este concepto, Jonas dice que:

“*Libertad*” debe designar así un *modo de ser objetivamente* distinguible, es decir, un modo de existir que corresponda *per se* a lo orgánico y, por tanto, sea compartido por todos los elementos del conjunto “organismo”, pero sólo por ellos: un *concepto descriptivo ontológicamente* que, para empezar, puede estar referido incluso a fenómenos meramente corporales. Pero ni siquiera en este caso puede carecer de relación con el significado que tiene en el ámbito del ser humano [...]. Las características que describe en el nivel más primitivo constituyen la base ontológica y la anticipación alusiva de aquellos fenómenos superiores que merecen directamente la denominación de “libertad” y la ejemplifican con toda evidencia. Pero incluso los más altos de esos fenómenos siguen vinculados a los modestos comienzos del estrato orgánico básico como a su condición de posibilidad<sup>369</sup>.

La libertad ontológica del viviente tiene en el fenómeno del metabolismo su origen y tal fenómeno expresaría la naturaleza propia de la vida. La biología contemporánea, a partir de los años 1950, comenzó avanzar rápidamente en el estudio de la dinámica del metabolismo celular. A partir de esos estudios, Jonas reflexionó sobre el ser del viviente. El término metabolismo deriva del griego μεταβολισμός, que significa literalmente “cambio”, y proviene del verbo μεταβαλλειν, que significa “cambiar” o también “llevar más allá de” (μετα: “más allá”; βαλλειν: “arrojar”, “sobrepasar”). El idioma alemán usa un término muy preciso que apunta al sentido etimológico de la palabra griega: *Stoffwechsel* que, en sentido literal, significa cambio de materia<sup>370</sup>. El metabolismo es un proceso continuo que va renovando toda la composición material del organismo y que coincide con el proceso vital mismo, esto es, con la totalidad orgánica que emerge como comportamiento en un entorno. A su vez, esa

369 PL, 18 (15-16) [3]. La cursiva es nuestra. Cf. PhU, 12-14 (17-18).

370 Cf. PhU, [91].

totalidad es la que permite el metabolismo. Jonas comenta al respecto que:

El metabolismo atraviesa por completo el sistema vivo. El intercambio de materiales con el entorno no es la actividad periférica de un núcleo que permanece: es la melodía total de la continuidad (autoprolongación) del sujeto vivo mismo [...]. Cuando decimos que un cuerpo vivo es un “sistema metabolizante” tenemos que incluir en el significado de esa expresión que el sistema mismo es total y constantemente el resultado de su actividad metabólica y, además, que ninguna parte del “resultado” deja de ser objeto del metabolismo mientras que, al mismo tiempo, lo ejecuta<sup>371</sup>.

El metabolismo es común a todo ser viviente y, en este sentido, define a una entidad física como entidad viva, por lo tanto, es la propiedad que caracteriza a cada una de las individuaciones de la vida<sup>372</sup>. En el lenguaje ontológico de Jonas, el metabolismo es el *modo de ser* de la vida<sup>373</sup>. Desde el organismo vivo mínimo la vida es un sistema metabólico. En este mismo sentido la metabiología de Maturana y Varela define a la vida, en términos de un sistema *autopoiético*: un sistema que en su proceso metabólico se produce (*poiesis*) a sí mismo (*auto*).

El concepto "vida", que duda cabe, ha sido siempre un concepto muy equívoco, con muchos sentidos. Definir la unidad viva mínima, aquí y ahora, en términos de sus propiedades autoorganizacionales (emergentes) que son resultado de su proceso metabólico –lo que significa interdependencia de dos condiciones: i) la red metabólica; ii) la membrana semi-permeable que la define como una unidad en el espacio–, es tan solo uno de los enfoques para responder a la pregunta qué es la vida. Este es el enfoque de la biología filosófica de Jonas y de la teoría de la autopoiesis de Varela, que tienen en común el no reducir la vida a propiedades fisiológicas (nutrirse, reproducirse, reaccionar a estímulos, etc.; pues, una máquina podría cumplir algunos de estos criterios y ella no está viva), o a propiedades bioquímicas (información hereditaria reproducible, codificada en moléculas de ácido nucleico, que metabolizan mediante enzimas; pero la pregunta es si la vida puede tener sólo esas bases materiales como se dan en la Tierra), o a la selección genética (capacidad de evolucionar por selección natural; pero una mula no puede reproducirse y está viva), o a sus propiedades termodinámicas neguentrópicas (el problema con esta definición es que hay reacciones químicas que revelan entropía negativa)<sup>374</sup>. Esta última fue, precisamente, la perspectiva del físico Schrödinger, que en un bello texto titulado *What's is Life* (1944) explica la especificidad de la vida y la imposibilidad de reducirla a las leyes físicas. Este texto fue publicado antes del descubrimiento de la estructura de doble hélice del ADN por Watson y Crick y

---

371 PL, 145 nota 12 (120 nota 12) [76 nota 13].

372 Cf. Luisi, L., Lazcano, A. y Varela, F. (1996). «Autopoiesis: the very idea». En: M. Rizzotti (ed.). *Defining Life: The central problem in theoretical biology*. Padova: Università di Padova, pp. 146-167 [Reeditado en Varela, Francisco (2000). *El fenómeno de la vida*, Editorial Dolmen, Santiago de Chile, pp., 29-30. En adelante se citará con la abreviatura *FV*].

373 Cf. *PhU*, [91].

374 Cf. Sagan, D. (1995). *Biosferas. Metamorfosis del Planeta Tierra*. Madrid: Alianza, pp. 65-67.

ellos confiesan que este texto fue una inspiración para sus investigaciones:

¿Cuál es el rasgo característico de la vida? ¿Cuándo puede decirse que un pedazo de materia está vivo? Cuando sigue *haciendo algo*, ya sea moviéndose, intercambiando material con el medio ambiente, etc., y ello durante un periodo mucho más largo que el que esperaríamos que *siguiera haciéndolo* un pedazo de materia inanimada en circunstancias similares. [...] Un organismo vivo evita la rápida degradación al estado inerte de *equilibrio*, y precisamente por ello se nos antoja tan enigmático; tanto es así que, desde los tiempos más remotos del pensamiento humano, se decía que una fuerza especial, no física o sobrenatural (*vis viva*, entelequia), operaba en el organismo, y algunas personas todavía piensan así. ¿Cómo evita la degradación el organismo vivo? La contestación obvia es: comiendo, bebiendo, respirando, fotosintetizando, etc. El término técnico que engloba todo eso es *metabolismo*. La palabra griega de la que deriva (*μεταβολισμός*) significa cambio o intercambio. ¿Intercambio de qué? Originariamente, la idea subyacente es, sin duda alguna, intercambio de material. (Por ejemplo, la palabra alemana para metabolismo es *Stoffwechsel*, de *Stoff* materia, *Wechsel*, cambio.) Es absurdo suponer que el intercambio de material sea el punto esencial. [...] ¿Qué es, entonces, ese precioso algo contenido en nuestros alimentos y que nos defiende de la muerte? Esto es fácil de contestar. Todo proceso, suceso o acontecimiento (llámese como se quiera), en una palabra, todo lo que pasa en la Naturaleza, significa un aumento de la entropía de aquella parte del mundo donde ocurre. Por lo tanto, un organismo vivo aumentará continuamente su entropía o, como también puede decirse, produce entropía positiva (y por ello tiende a aproximarse al peligroso estado de entropía máxima que es la muerte). Sólo puede mantenerse lejos de ella, es decir, vivo, extrayendo continuamente entropía negativa de su medio ambiente, lo cual es algo muy positivo, como en seguida veremos. De lo que un organismo se alimenta es de entropía negativa. O, para expresarlo menos paradójicamente, el punto esencial del metabolismo es aquel en el que el organismo consigue librarse a sí mismo de toda la entropía que no puede dejar de producir mientras está vivo. [...] De este modo, la burda expresión entropía negativa puede reemplazarse por otra mejor: la entropía, expresada con signo negativo, es una medida del orden. Por consiguiente, el mecanismo por el cual un organismo se mantiene así mismo a un nivel bastante elevado de orden (= un nivel bastante bajo de entropía) consiste realmente en absorber continuamente orden de su medio ambiente.<sup>375</sup>

En la terminología de Jonas, el proceso metabólico, como propiedad definitoria de la vida, lo introduce en la naturaleza es la *libertad*, tanto en sentido ontológico (autonomía) como fenomenológico (capacidad de significación en entorno), por lo que el organismos no es parangonable con el funcionamiento de una máquina o un mecanismo cibernético, porque éstos nos son *sistemas* autónomos, vale decir, que se autoorganizan mediante su propio operar. Primero, porque la máquina o mecanismo cibernético no se ve alterado en su estructura por el paso de la energía que le es suministrada para su propio funcionamiento. Segundo, porque seguirá manteniendo su “identidad” aunque no reciba energía. En cambio, la identidad del ser vivo es dinámica y es resultado de su propio operar, vale decir, es resultado del proceso metabólico, el cual hace que la energía (nutrientes) que el viviente

---

375 Schrödinger, E. (1983). *¿Qué es la vida?* Barcelona: Tusquets, cap. 6: "Orden, desorden y entropía".

toma del medio mantenga su estructura orgánica en constante cambio, conservando, a su vez, la organización (la forma) que como totalidad fija un límite o barrera entre el interior del cuerpo y el exterior. Como dice Merleau-Ponty, citando los análisis de *La embriología del comportamiento* del biólogo Gesell, «la estabilidad del organismo es una estabilidad continuamente reconquistada y comprometida: “El organismo no es una máquina, sino un estado de gran dinamismo”»<sup>376</sup>.

Ahora bien, el metabolismo, al construir la identidad del organismo en una dinámica permanente, comporta un modo de ser condicional y siempre sujeto a revocación para el viviente. En este sentido, para Jonas, el organismo es un ser caracterizado íntimamente por la amenaza de su negación, por aquello que no tiene aún para mantener su ser. Sin embargo, esta negación es aquello, precisamente, que lo hace existir, ya que necesita constantemente de lo externo a él (la materia) para renovadamente *autoproducirse* en una forma organizada. Por lo tanto, el organismo, como ser que tiene que afirmarse continuamente, posee una existencia que toma el carácter de un *interés* o un propósito, vale decir, es esencialmente teleológica, orientada a fines, o, en otros términos, tiene una estructura intencional apetitiva de aquello que necesita para ser: el metabolismo es deseo de la materia o energía necesaria para seguir siendo un ser metabólico. De esta manera, ya la vida mínima lleva en sí el germen del *deseo*, es un *cuerpo libidinal*. En relación con esta característica esencial de la vida, nuestro autor señala que: «La tendencia y, por lo tanto, *el deseo*, están también muy cerca del impulso pre-animal de todo lo vivo en general, es decir, del interés básico de la vida de prolongarse a sí misma mediante la incesante impulsión de su proceso metabólico»<sup>377</sup>.

Para Jonas, entonces, un sistema vivo mínimo se define por su actividad metabólica, que, como él dice, es facultad o *libertad* de intercambiar materiales, pero también *necesidad* inexorable de hacerlo, pues, si no lo hace, deja de existir. Esta lógica paradójica de la vida, en tanto que *autonomía*, es lo que desarrollaron los biólogos chilenos Maturana y Varela, a inicios de la década de 1970, con su teoría metabiológica de los *sistemas autopoieticos*. El concepto de *autopoiesis* caracteriza a la vida mínima o vida unicelular. Para ellos la célula es un proceso continuo de identidad que crea<sup>378</sup>:

---

376 N, 200. En la SC, Merleau-Ponty dice: «el fenómeno de la vida aparece en el momento en que un pedazo de la extensión, por la disposición de sus movimientos y por la alusión que cada una de ellos hace al resto de ellos, se repliega sobre sí mismo, expresando algo y manifestando afuera un ser interior» (SC, 218). En este texto se siguen, principalmente, las reflexiones de Kurt Goldstein quien expresa que la «idea del organismo está en su ser». En *La Nature*, Merleau-Ponty recoge las ideas de los embriólogos Gesell y Coghil para desarrollar un sentido del organismo como totalidad fenoménica, que lo lleva a una idea del ser como unidad entre ser y ser percibido y que constituye el germen de su ontología de la carne. Acerca de rendimiento filosófico que tiene la biología para la ontología de la carne de Merleau-Ponty, véase Hansen, M. (2005). «The Embriology of the (In)visible». En: T. Carman & M. Hansen. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 231-264.

377 PL, 186 (153) [101]. La cursiva es nuestra.

378 Según el propio Varela la síntesis más completa de los fundamentos, aplicaciones y los intentos de formalización de la idea de autonomía (*autopoiesis*), está en su libro *Principles of Biological Autonomy*. New York: Elsevier, North Holland, 1979.



Una barrera o membrana semipermeable que establece un límite de difusión y permeabilidad que discrimina entre un *interior* químico (o *sí mismo*) y los medios libremente difusos en el ambiente *externo* (*no-sí mismo*). Dentro de este límite, la vida celular es una red metabólica basada parcialmente en nutrientes que ingresan desde el medio exterior; una célula se mantiene mediante una red de transformaciones químicas. Pero —y este es el punto clave— la red de reacciones es capaz de generar los componentes que están siendo transformados, incluyendo aquellos que constituyen la barrera o membrana<sup>379</sup>.

Este proceso organizacional mínimo es lo que caracteriza a una «unidad autopoietica», cuyo carácter esencial es la «autonomía» y que se puede definir de un modo más preciso, aunque más abstracto, de la siguiente manera: «Un *sistema autopoietico* está organizado (esto es, se define como una unidad) como una red de procesos de producción (síntesis y destrucción) de componentes, en forma tal que estos componentes: (i) se regeneran continuamente e integran la red de transformaciones que los produjo, y (ii) constituyen al sistema como unidad distinguible en su dominio de existencia»<sup>380</sup>. Para Varela, la especificidad del concepto de *autopoiesis* implica las siguientes ideas:

El problema de la *autonomía* de lo vivo es central y hay que cernirlo en su forma mínima en la caracterización de la unidad viviente. 1. La caracterización de la unidad viva mínima no puede hacerse sobre la base de los componentes materiales. La descripción de la *organización* de lo vivo como configuración o *pattern* es igualmente esencial. 2. La organización de lo vivo es, en lo fundamental, un mecanismo de constitución de su *identidad* como entidad material. 3. El proceso de constitución de identidad es *circular*: una red de producciones metabólicas que, entre otras cosas, producen una membrana que hace posible la existencia misma de la red. Esta circularidad fundamental es, por lo tanto, una *autoproducción* única de la unidad viviente a nivel celular. El término *autopoiesis* designa esta organización mínima de lo vivo. 4. Toda interacción de la identidad autopoietica ocurre no sólo en términos de su estructura físico-química, sino también en tanto unidad organizada, esto es, en referencia a su identidad autoproducida. Aparece de manera explícita un punto de *referencia* en las interacciones y, por tanto, la emergencia de un nuevo nivel de fenómenos: la constitución de significados. Los sistemas autopoieticos inauguran en la naturaleza el fenómeno *interpretativo*. 5. La identidad autopoietica hace posible la evolución a través de series reproductivas con variación estructural con *conservación* de la identidad. La constitución identitaria de un individuo precede, empírica y lógicamente, el proceso de *evolución* [...]. Hay en la naturaleza propiedades radicalmente *emergentes* que surgen de sus componentes de base pero que no se reducen a ellos. La vida celular es un caso ejemplar de una tal propiedad emergente y, sobre esta base, puede definirse *lo vivo* de una manera precisa [...]. Toda serie evolutiva es secundaria a la *individuación* de los miembros [...]. El fenómeno interpretativo es una clave central de todos los fenómenos cognitivos naturales, incluyendo la vida social. La significación surge en referencia a una identidad bien definida, y no se explica por una *captación* de información a partir de

---

379 Luisi, L., Lazcano, A. y Varela, F., 1996, pp. 146-167.

380 *FV*, 30. Cf. Humberto Maturana R. y Francisco Varela G. *De máquinas y seres vivos: una teoría sobre la organización biológica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1973. En adelante se citará con la abreviatura *MSV*.

una exterioridad<sup>381</sup>.

El punto clave de contacto entre Jonas y Varela<sup>382</sup> está en la comprensión del viviente, desde su mínima expresión (la célula), como una entidad autoorganizacional, en virtud del proceso metabólico, que en su operar configura un domino o campo de interacciones con el entorno de tipo cognitivo o intencional: generación de significación, sentido y valor. A partir de esta comprensión de la lógica de la vida mínima, tanto Varela como Jonas pueden interpretar, utilizando esa misma lógica –en el lenguaje de Jonas, la libertad indigente, en el de Varela, *autopoiesis* y enacción–, las distintas variaciones de la vida y el aumento de complejidad en la animalidad, el ser humano, la conciencia, la sociedad y el espíritu. Por lo mismo, ambos pensadores, coinciden en que el fenómeno de la vida no puede reducirse a sus bases materiales genéticas (ADN) y físico-químicas o al resultado de las variaciones por selección natural, porque antes de esa explicación está la comprensión de la vida por nosotros a partir de nuestra propia experiencia cognitiva del vivir en términos de una individualidad (autonomía o libertad) cuyo vivir es inseparable de su cognición.

El mismo Varela reconoció que *The Phenomenon of Life* es una obra fundacional de la filosofía de la biología, capaz de abrir una comprensión filosófica de la vida en toda su amplitud hasta ahora inigualada y que constituyó en su pensamiento un hito desde donde continuó reafirmado las implicaciones científico-filosóficas de sus ideas centrales de la *autopoiesis* en los dominios de la ontología del viviente (filosofía del organismo), las ciencias cognitivas (neurofenomenología) y la epistemología de la enacción<sup>383</sup>. A lo igual que Jonas, su pensamiento quiere situarse más allá de la *querelle des anciens et des modernes* respecto del fenómeno de la vida, esto es, más allá del fisicalismo y del espiritualismo<sup>384</sup>.

En la introducción al texto que reúne una selección de ensayos representativos de todo su trabajo científico y reflexión sobre la vida y la cognición, *El fenómeno de la vida*, titulado así en homenaje a Jonas, dice Varela:

Lo que me interesa es el fenómeno de la vida en toda su gloria y majestad. Esto quiere

---

381 *MSV* 45-46.

382 Uno de los pocos trabajos, hasta donde llega mi conocimiento, en el que se indaga las relaciones entre la ontología del viviente de Jonas y la metabiología de Varela, es en Pommier (2013), ver cap. IV: "Penser la vie, fonder l'éthique. Varela et Jonas", pp. 103-122. Otros filósofos que abordan estas relaciones son: Thompson. 2007, cap. 6: "Life and Mind: The Philosophy of the Organism", pp. 128-165; Barbaras, R. (2002). «Francisco Varela: A new idea of perception and life». En: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1: 127–132; Weber, 2001, pp. 153-168; Wheeler, M. and Di Paolo, E. A. (2011). «Existentialism and cognitive science». En: Reynolds, J., Woodward, A., and Joseph, F. (eds.). *The Continuum Companion to Existentialism*, pp. 241-259.

383 Sobre el paradigma de la enacción, fundado por Varela junto a Thompson y Rosch en *Embodied Mind* (1991), aplicado al amplio campo de las ciencias cognitivas (neurofenomenología, neurociencia de las emociones, psicología cognitiva, filosofía del organismo, semántica cognitiva, matemáticas, lingüística, entre otros), véase Stewart, John; Gapenne, Olivier, and A. Di Paolo, Ezequiel. (2010). *Enaction. Toward a New Paradigm for Cognitive Science*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. Véase también Thompson, 2007, Parte 1: "The Enactive Approach", pp. 3-87.

384 Thompson, E. (2004). «Life and mind: From autopoiesis to neurophenomenology. A tribute to Francisco Varela». En: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3, pp. 381 – 398.

decir evitar caer en la tentación dominante de reducir el fenómeno de la vida a la sorpresa de ver que surge de un mundo material molecular muerto y sin significación. ¿Cómo puede ser posible tal fenómeno? Curiosa sorpresa de la modernidad que parte del mundo impersonal y muerto del universo físico, que se ve forzada, casi a contrapelo, a rescatar lo que lo contradice centralmente, puesto que su especificidad es lo vivo significativo. Gran parte de las ideas que presento aquí son precisamente el esfuerzo de romper ese sueño newtoniano y de recentrar el fenómeno de la vida sobre sus propias bases, es decir, no como evento improbable que escapa a la muerte física, sino como ocurrencia central de la naturaleza que funda todo conocer, y en particular el conocimiento del mundo físico. [...] Se trata de un pensamiento que molesta porque pone en evidencia las limitaciones del fisicalismo, base conceptual de la filosofía contemporánea de la biología hoy día respecto de la comprensión de lo vivo y la conciencia.<sup>385</sup>

Toda explicación de la vida en términos materialistas, tanto para Jonas como para Varela, es insuficiente porque requiere asumir como clave, según la expresión de Varela, una «circularidad inalienable entre el acto de conocer y vivir, entre el universo de lo vivo y el conocer como objeto de estudio. Dicho de otra manera, el fenómeno de la vida como un todo quiere decir, precisamente que el acto de vivir precede a la explicación de los orígenes de la vida»<sup>386</sup>. En este sentido, tal como Jonas intuyó y luego desarrolló en términos ontológicos, sólo a partir de una fenomenología de la vida se puede comprender la vida misma como una individualidad que reúne en sí misma el vivir y la cognición, circularidad que es propia del viviente humano que conoce la vida en toda su amplitud. Por eso Varela no dudó en poner de epígrafe a la obra recién citada la frase de Jonas: «sólo la vida puede conocer la vida»<sup>387</sup>.

#### *b. La ontología de la vida: individualidad, identidad y trascendencia*

El análisis fenomenológico de la vida que hace Jonas comienza con la descripción de la organización mínima de lo vivo. El filósofo describe el hecho paradójico en el que consiste la «sustancia viva» como un acto de libertad frente a la materia inorgánica. En virtud de este acto inaugural, la materia orgánica adquirió una forma o totalidad separada de «la universal integración de las cosas en el todo de la naturaleza», aunque constantemente necesitada de la materia externa, gracias a lo cual se enfrentó al mundo material externo y en ese mismo acto reconoció su mismidad<sup>388</sup>. Este proceso del organismo que hace emerger una totalidad

---

385 FV, 14.

386 FV, 14.

387 En su lectura de la filosofía del organismo de Varela, Pommier cae en el error de encuadrarla en un materialismo mecanicistas (máquina autopoietica), lo cual está muy lejos de la intención y los resultados de Varela. Si bien Pommier reconoce que Varela evoca un tipo particular de máquina, le critica su definición como sistema de relaciones. Lo que no comprende Pommier es que la clave de la definición de la vida en Varela está en la distinción entre organización (propiedades emergentes) y estructura material, del mismo modo como Jonas distinguió entre forma (organización) y materia. Ver Pommier, 2013, pp. 110-115.

388 Cf. PL, 19 (17) [4]. Las mismas descripciones ontológicas de la vida que Jonas emprende en el ensayo núm. 5 de PL, las desarrolla más sucintamente en el capítulo 1, «Evolution und Freiheit», de la parte primera,

organizada desde su interior, según Jonas, es lo que permite hablar de individuo ontológico en un sentido estricto. Y, por el hecho de existir individuos ontológicos *per se*, es posible también la existencia de individuos fenomenológicos por sí mismo, ya que su organización es fenómeno, independiente de un observador (una síntesis perceptiva) o de las fuerzas físicas causales externas. En efecto, el proceso de configuración de un individuo ontológico *per se* (ser con vida) es la autocreación de una unidad de lo múltiple y, como dice Jonas, no por una intuición sintética de un observador ni por mera coincidencia de las fuerzas que unen sus partes entre sí —tal como es el caso en algunos sistemas físicos como, por ejemplo, una gota de agua—<sup>389</sup>, «sino en virtud de sí mismos, con vistas a sí mismos y de un modo que ellos mantienen en pie constantemente»<sup>390</sup>, es decir, en virtud de su autonomía organizacional.

Así, pues, los individuos ontológicos son condición de posibilidad lógica y empírica de que puedan existir individuos en tanto que totalidades fenoménicas por sí. Pero lo interesante es que, a su vez, estos individuos son sujetos para un mundo: son sujetos fenomenológicos. De tal modo que en el organismo, ya desde su configuración mínima, lo biológico y lo fenomenológico están unidos: el acto de conocer (la cognición) y el vivir son uno y lo mismo. Es lo que Varela, siguiendo a Merleau-Ponty, llamaba la circularidad fundamental: el acto de vivir (lo biológico) es indisociable del experimentar un horizonte de “mundo” (lo fenomenológico)<sup>391</sup>. La vida es una emergencia de lo físico-químico que es capaz, al nivel de su organización (totalidad o forma orgánica), de generar un punto de vista, ya que es un cuerpo organizado que está abierto a un horizonte y, por tanto, genera un punto de referencia desde el cual adquiere sentido el horizonte externo a él.

Este “proceso de ser” y “ser en proceso” (ser y hacer en la vida no se distinguen) es una dinámica entre la totalidad y las partes, entre la forma y la materia de la que está compuesto cada vez el organismo. Aquí la *forma* ya no es un concepto ideal o abstracto, sino que es un concepto ontológico real. Por esta razón, según Jonas, con la vida se produce una inversión de las relaciones conceptuales ontológicas clásicas<sup>392</sup>. En efecto, la forma no es una simple abstracción o mera apariencia de una materia dada, sino el carácter esencial real

---

«Theorie des Organismus und Sonderart des Menschen», de su libro *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*.

389 Jonas dedica todo un ensayo de *PL* (“Armonía, equilibrio y devenir. El concepto de sistema y su aplicación al campo de la vida”) al análisis del concepto de “sistema”, en el cual están las tesis en negativo del ensayo siguiente a éste y que en este apartado trataré ampliamente: «¿Es Dios un matemático? Acerca del sentido del metabolismo».

390 *PL*, 149 (123) [79].

391 Varela leyó tempranamente a Merleau-Ponty y lo influyó hasta el final de sus días; de él tomó el nudo central de su programa filosófico: el encontrar una tercera vía o camino intermedio (*entre-deux*) entre conciencia y naturaleza siguiendo la idea de corporalidad viva como *Gestalt* (biológica-externa) y como corporalidad vivida (fenomenológica-interna) en una constante circulación entre ambas. Para este vínculo, ver Clért, Alexandre. (2006). «Varela Lecteur de Merleau-Ponty. L'impossible naturalisation de la phénoménologie merleau-pontyenne». En: *Chiasmi International* 8, pp. 85-123.

392 En sus descripciones ontológicas de la vida, Jonas utiliza el concepto «*Form*» para referirse a la totalidad viva y no el concepto de *Gestalt* como lo hace Merleau-Ponty en sus estudios de la animalidad en *La Nature*. Ambos se refieren a lo mismo y obtienen conclusiones ontológicas similares.

de la vida. Así, con la vida entra por primera vez en el ser la *distinción real* entre forma y materia, pues la forma o totalidad del ente vida no es mera abstracción de una materia dada, no es mera apariencia fenoménica, sino el carácter esencial real de la vida. «Expresado ontológicamente, dice Jonas: en la configuración orgánica, el elemento material deja de ser la sustancia (cosa que sigue siendo en su propio nivel) para convertirse en mero sustrato»<sup>393</sup>.

La existencia orgánica configura por sí misma una totalidad o forma en un proceso dinámico con materiales (nutrientes) en constante cambio que aprehende del entorno y de los cuales es dependiente, ya que deben estar disponibles para que ésta pueda seguir configurándose como tal. Por lo tanto, la autoorganización viviente ya en su mínima expresión, en lo fundamental, en el lenguaje de Varela, es un proceso de constitución de identidad. Es un proceso que da lugar a una *identidad* propia con un *comportamiento mínimo*: el proceso metabólico o *autopoiético*. El ser vivo posee una identidad propia o interna, porque su organización se mantiene gracias a que cambian sus materiales estructurales continuamente, de modo que es independiente de la materia de la que se compone cada vez y, en consecuencia, no se puede identificar con ellos. Por esta razón, su identidad orgánico-funcional no coincide con su identidad material contingente. La forma orgánica se halla respecto de la materia de la cual se compone en una relación que Jonas llama de *libertad indigente* [*needful freedom* / *bedürftige Freiheit*], pues, la necesita constantemente pero no se identifica con ella, de modo que *lo real y esencial en la vida siempre es la forma o totalidad y no la materia*.

Con todo, cabe precisar que la forma viva, en su independencia de la materia que la compone, no es una existencia separada de la materia, muy por el contrario –como dice Jonas– «es siempre, en cada caso, la forma de una determinada multiplicidad de materia». Tales contenidos materiales son los respectivos en cada caso para el organismo, por lo que, dice Jonas en tono heideggeriano, «en esta respectividad [*Jeweiligkeit*] reside su propia función»<sup>394</sup>. La identidad consigo mismo del organismo, entonces, no es la simple identidad como atributo lógico de los cuerpos materiales (la tautología  $A=A$ ), sino que es un atributo con contenido ontológico, puesto que su propio proceso de ser en el tiempo es su propia vida.

Por esta razón, la forma viva no se puede comprender como una entidad trascendente de la materia ni tampoco como una suma de sus partes materiales. No es lo primero, porque la forma organizada siempre lo es de una materia orgánica que produce esa forma por sí misma, de modo que su totalidad como fenómeno no es constituida por la conciencia del observador. Tampoco es lo segundo, porque el organismo no es la suma externa de sus partes, es la emergencia de un todo a partir de sus partes, por lo que no se reduce a éstas. Jonas argumenta en contra de estas dos reducciones de lo vivo (idealista, la primera, fisicalista, la segunda) con los siguientes términos: «Es erróneo dejarse llevar *por* la abstraibilidad [*Abstrahierbarkeit*] de la forma material respecto de la materia *a* su hipostatización como ser en

---

393 PL, 151 (124).

394 PL, 151-152 (124-5).

sí...[y], no menos erróneo sería, al revés, entender como identidad la coincidencia en cada caso de la forma *viva* con su sustrato material»<sup>395</sup>. Si existiese identidad del organismo con su materia dejaría éste de ser organismo vivo, porque sólo está en vida (durante el proceso metabólico) cuando hay continuo intercambio de materia entre su interior y el exterior. Por eso, reducir al viviente a la coincidencia entre forma y materia es una abstracción que no da cuenta de su ser en el tiempo, lo que implica que éste sólo puede comprenderse como una estructura cambiante y una organización invariante en el tiempo. Y, por otra parte, si se reduce a una forma trascendente ("entelequia" o "fuerza espiritual") separada de la materia, no se puede comprender cómo es posible la *realidad* de un organismo como totalidad o forma orgánica concreta que es resultado de sí misma. En otros términos, la forma separada de la materia, esto es como una idea o entelequia, es otra forma de abstracción, y no la realidad del organismo.

Si el organismo sólo se puede comprender en el tiempo y en el espacio que él mismo configura, vale decir, como un ser histórico y como un ser que es uno con su mundo-ambiente (*Umwelt*), esto significa, para Jonas, comprender la clave de la subjetividad en el viviente. Por esto mismo, nuestro autor dice que la vida existe gracias a una condición *trans-espacial* y *trans-temporal*, que tiene que ver con su *trascendencia*, esto es, con su constante apertura a un horizonte externo a ella. Respecto de la trascendencia temporal del viviente, dice lo siguiente:

La temporalidad no es el espacio simultáneo, sino que es el medio de la totalidad de la forma del ser vivo, y esta temporalidad no es la indiferente exterioridad en que consiste el tiempo para los movimientos de la materia, para la secuencia de sus estados, sino el elemento cualitativo de exposición de la forma misma de la vida, por así decir, el punto en que su unidad conecta con la pluralidad de sustratos: una unión que en su discurrir dinámico es precisamente vida <sup>396</sup>.

Así, pues, la *identidad orgánica* es identidad en el tiempo. Y, esa identidad temporal del ser vivo, resultado de su proceso de constitución dinámica entre la totalidad y sus partes, da lugar a una *mismidad* [*Selbstheit*]. Al llegar a este punto hay que precisar qué significa hablar de un "*sí mismo*" [*selbst*] del organismo a partir de su proceso de identidad. En primer lugar, ya mostré que la *identidad* de una entidad material llamada organismo vivo no es coincidente nunca con su identidad material, porque la coincidencia forma-materia en cada instante es mera abstracción si consideramos que la materia de que se compone cambia permanentemente a través del proceso metabólico. Si en un período de tiempo se observara que la materia de que se compone el organismo es la misma, este hecho significaría simplemente que el organismo no está vivo. Por lo tanto, no es la materia lo que define al organismo, sino su forma u organización, que se autoconfigura en el tiempo en un proceso dinámico, lo cual lo hace un ser en movimiento. Merleau-Ponty, en *La Nature*, comenta que el fenómeno de

---

395 PL, 152 (125). La cursiva es nuestra.

396 PL, 152 (125). La cursiva es nuestra.

la vida revela que el ser viviente es un «ser no parmenídeo», más bien es un ser en devenir y, por lo tanto, es una forma natural que escapa al dilema ser y no-ser<sup>397</sup>.

En el organismo viviente –dice Merleau-Ponty– no debemos ni «platonizar» ni «aristotelizar» y redoblar la realidad bajo nuestros ojos sin, por lo tanto, resolver el problema. El futuro del organismo no está en potencia replegado en el momento inicial de su vida orgánica, como si estuviese sintetizado en su inicio [...]. Se deben evitar dos errores: poner detrás de los fenómenos un principio positivo (idea, esencia, entelequia) y no ver del todo un principio regulativo. Se debe poner en el organismo un principio que sea *negativo* o *ausente*. Del animal se puede decir que cada momento de su historia está vacío de aquello que seguirá, vacío que será colmado más tarde. Cada momento presente está apoyado sobre el futuro, más que estar grávido de futuro. Considerando el organismo en un momento dado, se constata que hay futuro en su presente, porque su presente está en un estado de desequilibrio [...]. La ruptura del equilibrio aparece como un no-ser operante, que impide al organismo permanecer en la fase anterior [...]. No es un ser positivo, sino un ser interrogativo el que define a la vida [...]. El principio negativo es más bien no diferencia respecto a sí mismo que identidad consigo mismo. Más que una unidad de la multiplicidad en el viviente está una adhesión entre los elementos de la multiplicidad. En un cierto sentido, hay sólo multiplicidad, y esta totalidad que surge no es una totalidad en potencia, sino el instaurarse de una dimensión [...]. Es una dimensión que dará sentido al propio ambiente circundante [...]. La negación no sería sinónimo de irrealidad o de un principio que uno pueda hacer trabajar, sino de un principio que debería reconocerse más bien como diferencia [*écart*].<sup>398</sup>

Ahora bien, esta mismidad no es mero aislamiento de la materia orgánica. El cierre de la totalidad viva hacia adentro en la ejecución de su función de configuración de identidad orgánica –aquello que Maturana y Varela denominaron «clausura operacional» y que es el nombre para la lógica de la *autopoiesis* celular (la bio-lógica) y que se da en otros grados superiores de la vida, en la neuro-lógica animal de percepción y movimiento– es, al mismo tiempo, para Jonas, distinción con un “mundo” y relación a un “mundo”. En términos de Maturana y Varela, los seres vivos mantienen una constante que consiste en que éstos se «acoplan estructuralmente» a un entorno mientras mantienen su organización autopoietica, su identidad, a lo largo del tiempo: la estructura cambia continuamente mientras se acopla con un entorno y el patrón (o forma) de organización se mantiene invariante.

---

397 Cf. N, 239. Después de analizar las totalidades emergentes de los organismos vivos a través de los estudios de embriología de Coghill y Gesell, Merleau-Ponty dice que encuentra esta «idea de totalidad» (ni totalidad que trasciende las partes ni totalidad por suma de las partes) en el mundo de la percepción y pone los siguientes ejemplos: a) percepción de un círculo (el fenómeno intuitivo de la estructura del círculo que percibimos no está separada de la «ipseitá sensible» ella está cargada con el significado que la ciencia extrae y separa como esencia inteligible o significado); b) la percepción del movimiento (la inminencia es la característica de totalidad estructural del movimiento percibido la cual atraviesa el espacio y tiempo puntual); c) el devenir de un cuadro (analogía entre los puntos dispersos en un lienzo que el luego el pintor anuda en una unidad con sentido y la unidad de sentido en el cuerpo de comportamiento de los estudios de Gesell); d) La percepción de la causalidad de un viviente (el estudios de Michotte demuestran que figuras proyectadas dan la impresión característica de la vida y quien percibe no piensa por analogía sino que ve moverse algo vital). Esto muestra que entre la percepción viviente del ser humano y el ser vivo hay una relación ontológica.

398 N, 206-208

A partir de este proceso dinámico de identidad bajo la dialéctica forma-materia surge, entonces, una nueva relación complementaria, más allá de la dialéctica anterior, a saber la relación dialéctica *sí mismo-mundo*. Esta mismidad del organismo goza, según Jonas, de dos características: radical particularidad [*Einzelheit*] y heterogeneidad<sup>399</sup>. El organismo en su configuración de identidad, en el proceso de separación con la materia que lo rodea, se distingue de ella como un “algo”, una estructura radicalmente distinta de aquello que no forma su cuerpo. Es una individualidad [*Individualität*] particular que hace emerger una forma por sí misma por lo que no está disuelta en el mundo. Y, porque es una individualidad organizada por sí misma, tiene un “mundo”, «en el cual, por el cual y contra el cual el organismo tiene que conservarse»<sup>400</sup>.

A partir de estas dos relaciones dialécticas, *forma-materia* y *sí mismo-mundo*, según Jonas, se despliega toda la *dialéctica de la libertad orgánica*, que, a su vez, es condición de posibilidad de la *trascendencia* del sujeto viviente. La trascendencia significa que el sujeto vivo se abre intencionalmente a un entorno, porque interactúa con él a partir del nivel de su organización corporal y no a nivel físico-químico. La organización viva es por su misma el punto de referencia de interpretación del entorno, como apunta Varela, el cual se transforma en un mundo-ambiente, porque el viviente constituye siempre sentidos o significados a partir de las señales externas que le afectan y esto según su propia dinámica de organización en el tiempo. Por lo tanto, utilizando la terminología de Jonas, el ser vivo es un ente con la posibilidad de “tener un mundo”. Ahora bien, esta es una estructura existencial dinámica, por lo que, para utilizar el lenguaje de Varela que toma de Heidegger, el organismo trae a la mano un mundo. Para ese proceso esencial al viviente, Varela acuñó el término «*enacción*» que en pocas palabras significa cognición encarnada de los organismos. En su dialéctica con el entorno, el ser vivo crea significados que configuran “un mundo”, siendo ésta una estructura existencial del viviente ya desde su origen. Tanto para Jonas como para Varela la dialéctica con el entorno y la trascendencia hacia un “mundo” están presentes desde lo mínimo vivo<sup>401</sup>. Desde el surgimiento de la vida mínima celular, ha comenzado la evolución

399 El concepto de *Einzelheit* (“particularidad”) está relacionado con el de *Individualität* (“individualidad”) que son directamente proporcionales con el aumento del horizonte del mundo de los posibles contactos del ser vivo: «La particularización [*Vereinzelung*] de la unidad de vida como individuo [*Individuum*] y su radical apartamiento del universo de lo coordinado e intercambiable entre sí implican precisamente la capacidad de entrar en contacto con la multiplicidad de lo otro y, por cierto, la implican en proporción directa: cuanto más decidida sea la individualidad y, por tanto, la particularización a lo largo del progreso de las formas de la vida, más –y en la misma proporción– irá creciendo en longitud y en pluralidad el radio de contactos posibles» (PL, 182 [150]). Sobre el concepto de individuación a nivel físico, de los seres vivos, y de lo psíquico, ver Simondon, G. (1958). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Paris: Millon.

400 PL, 156 (128) [83].

401 En relación con la idea de que los seres vivos son creadores de significados en su entorno, idea que comparten Varela y Jonas, hay que conectarla con un amplio programa de investigación denominado “biosemiótica” (disciplina que combina la semiótica y la teoría biológica para estudiar la producción, acción e interpretación de los signos en los seres vivos en su ambiente), uno de cuyos precursores fue J. v. Uexküll, y uno de cuyos fundadores fue su hijo, Thure von Uexküll. Para una introducción a la biosemiótica, ver Hoffmeyer, J. (1996). *Signs of Meaning in the Universe*. Bloomington: Indiana



de los organismos en sucesivas transformaciones que repiten y, a la vez, superan a las anteriores, aumentando la libertad pero también los peligros a que se expone. En otras palabras, para Jonas, con el aumento de la capacidad de experiencia de “mundo” se incrementan las presiones o exigencias de ese “mundo”, por lo tanto, sus peligros. En suma, aumenta la tensión dialéctica que, según nuestro pensador, es esencial a la vida: la del no-ser (negatividad operante) en el ser.

Si bien se puede pensar que cuanto más simple es la vida en su estructura más se acerca al modelo homogéneo de la materia, al simple mecanismo, asumiendo la perspectiva inversa, esto es, pensar la materia desde la vida, Jonas aventura lo siguiente: «la materia *debería* contener las *posibilidades* de la vida, ser una fase ontológica del ser en general, por lo tanto, ser *libertad* dormida». Pero, a continuación dice, «dejemos a un lado las *conjeturas* sobre el ser y volvamos a aquello de lo cual sí podemos hablar con propiedad: la *interpretación fenomenológica de la vida*»<sup>402</sup>.

La *libertad dialéctica* de la vida opera gracias a una dinámica de configuración de una *identidad orgánica* que, para Jonas, toma el nombre de *libertad indigente*. Esta dialéctica se expresa en la relación entre forma y materia. En la medida que la forma viva, en su existencia en el tiempo, está atada al material contingente que en cada caso la compone, pero no coincide, en el tiempo, con ese material, porque necesita cada vez otros materiales para existir, su libertad es una libertad de hacer pero no de omitir. Esto porque «no puede» dejar de «metabolizar» las permanentes sucesiones de materia para «poder» existir: «su “libertad” es su “necesidad”, el “poder” se convierte en “tener que” cuando se trata de ser, y este “ser” es lo que realmente importa a la vida [...]. Esta es la antinomia de la libertad que se halla en la raíz de la vida y en su forma más elemental, el metabolismo»<sup>403</sup>.

Si la primera manifestación de la libertad dialéctica de la vida es la relación formamateria, la segunda manifestación existe gracias a la primera y consiste en la relación entre el sí mismo vivo y su entorno. La forma viva, al necesitar constantemente materiales para conservar su propia forma, debe necesariamente estar abierta al exterior. Para utilizar los conceptos de Maturana y Varela, la vida del organismo debe estar «acoplada estructuralmente» a su entorno para mantener la clausura operacional de su interior. En palabras de Jonas, este nuevo nivel de la dialéctica se puede expresar así: «Dependiente del mundo en su indigencia, la vida está vuelta al mundo; vuelta a éste (abierta hacia a él), está referida a él; referida a él, está dispuesta al encuentro; dispuesta al encuentro, es capaz de experiencia..., y en la experiencia “tiene” “mundo”»<sup>404</sup>. El concepto que resume este nivel de la dialéctica viva es el de *trascendencia*: un remitir más allá de sí respecto a lo que está relacionado. En suma, para Jonas ambas dialécticas son una sola, porque la dialéctica del ser de

---

University Press y Kull, K. (1999). «Biosemiotics in the twentieth century: a view from biology». En: *Semiotica*, vol. 127(1/4), pp. 385-414.

402 Cf. *PL*, 157 nota 14 (129 nota 14).

403 *PL*, 158 (130) [83].

404 *PL*, 159 (131) [84].

la vida (primer nivel: forma-materia) es el proceso que va desde la positividad de su libertad ontológica, que permite que la forma se independice de la materia, a la negatividad de la constante dependencia metabólica de la materia, pero vuelve a la positividad superior de la trascendencia cuando la vida es capaz de tener “mundo”, de tener una experiencia, aunque sea mínima, que, a fin de cuentas, es una experiencia de deseo de un “mundo” (segundo nivel: sí mismo-mundo).

El segundo nivel de la dialéctica de la vida permite presentar algo esencial a la existencia viva: su capacidad hermenéutica de un entorno. La vida crea, ya en su mínima condición de sí mismo autopoiético, *fenómenos interpretativos, significados* en su entorno, porque ella es punto de referencia que establece una *distancia* con lo distinto de sí y desde el cual emerge el *sentido*. Desde las enseñanzas de la ontología de la carne de Merleau-Ponty, puedo decir que el hecho de que la vida fije un punto de referencia significa que ésta tiene un horizonte y con el horizonte, profundidad, que es el medio en el que se dan para un sujeto de percepción (y la vida siempre lo es) los entes en el mundo con su inagotable fuente de perspectivas. La vida así fija un punto de vista porque en su configuración, en tanto individuo ontológico, emerge como una totalidad o forma visible, esto es, con un cuerpo que es fenómeno por sí mismo. Si el cuerpo vivo, por el contrario, no fuese fenómeno por sí mismo (individuo *por se*), esto es, un ser visible, no “sentiría” y no sería tampoco un punto de vista activo en un “mundo”, pues no tendría profundidad de horizonte alguno ni orientación<sup>405</sup>.

El hecho de que la vida constituya una interioridad abierta al entorno es el germen de la *intencionalidad*. Por ello, se puede afirmar que la intencionalidad tiene su fundamento en la vida misma y no en la conciencia. «En esta autotrascendencia en virtud de la indigencia –dice Jonas– se basa la esencial trascendencia, que en los niveles más altos abre para el sí mismo un mundo cada vez más amplio. La dependencia remite al campo de sus posibles cumplimientos y funda así la *intencionalidad como una característica básica de toda vida*»<sup>406</sup>.

Una tercera manifestación de la dialéctica orgánica, luego de la trascendencia de la vida que le posibilita un entorno significativo (un “mundo”), es la dimensión de la interioridad [*Innerlichkeit*] y la subjetividad [*Subjektivität*]. La interioridad y la subjetividad surgen ya a partir del ser vivo mínimo y, por baja que sea esa mismidad, es una mismidad sentida por estimulabilidad o contacto con lo exterior a ella. Por lo tanto, como dice Jonas, es un grado de “percatarse” [*Gewahrsein*] de lo exterior a sí misma en interés de su existencia en una *relación electiva* con aquello que le sirve a su propia vida.

La vida –dice el etólogo J. v. Uexküll– diseña su “mundo”, su cuerpo es uno sólo con él, es uno con su *Umwelt*<sup>407</sup>. El ser vivo es una suerte de «*mise en forme*» de mundo, dice Merleau-Ponty, siguiendo a Uexküll, porque con su comportamiento «muestra a las claras

---

405 Cf. N, 286.

406 PL, 160 (132) [84]. La cursiva es nuestra.

407 Cf. N, 202. Cf. SC, 11-12 (30-31).

el esfuerzo de una existencia arrojada en un mundo cuya clave desconoce»<sup>408</sup>. Sin embargo, para que haya «mundo» debe haber un juego recíproco entre pasividad y actividad. La vida es, en efecto, como apunta Merleau-Ponty, la concreción de un «tercer orden» más allá del orden de la cosa y de la conciencia, en el cual se supera la división entre lo dado y lo producido. En este mismo sentido, dice Jonas que «el horizonte abierto [por el ser vivo] implica tanto afectabilidad como espontaneidad, estar expuesto a lo exterior no menos que tender la mano hacia fuera: *solo gracias a que es sensitiva puede la vida ser activa*. Al ser afectado por un elemento ajeno es cuando el afectado se siente a sí mismo; su mismidad resulta estimulada y, por así decir, iluminada sobre el trasfondo de aliedad del “fuera”, destacándose así en su particularidad»<sup>409</sup>.

El juego dialéctico entre la receptividad y la espontaneidad en la vida es una dinámica que abre la *significación* en la naturaleza, porque la vida se *dispone* a sentir aquello que le permite ser, aquello que configura su interioridad, y trasciende esa «interioridad presentativa», actuando hacia fuera, abriendo un campo de sentidos. El ser vivo no sólo incorpora nutrientes, agua, aire en su cuerpo sino que también, por mínimo que este cuerpo sea, tiene experiencias e impresiones sensibles que registra en la memoria corporal y, en ese sentido, todo ser vivo es un ser histórico y un cuerpo del deseo<sup>410</sup>.

Jonas describe la subjetividad del viviente y su trascendencia en estos términos: «al hablar de la trascendencia de la vida nos estamos refiriendo a que mantiene un horizonte, o unos horizontes [espacial y temporal], más allá de su identidad puntual [...], la vida está “más allá” de su propia inmediatez en los dos horizontes a la vez». El «aquí» de la vida se extiende al «allí», porque debe dirigirse, por su necesidad metabólica, a lo que está más allá en el espacio, pero ese más allá se ilumina «a la luz de la inminencia temporal», el «ahora» que se extiende al «enseguida».

De lo anterior se desprende que el viviente implica siempre una referencia al futuro. Es la temporalidad, por lo tanto, la clave ser vivo, su condición de estar siempre referido, constante y necesariamente, al futuro. Este es el eje sobre el que pivotan la emergencia de la totalidad de la vida y la negatividad al interior de ella. Jonas sintetiza esta idea de la temporalidad orgánica con estas magistrales palabras que tienen un eco de la *L'évolution creatrice* (1907)<sup>411</sup> de Henri Bergson:

En el horizonte temporal interno tensado por la trascendencia del «ahora» orgánico sobre el proceso de su prolongación, la anticipación de lo inminente en la tendencia es más fundamental que la pervivencia de lo sucedido en la memoria y, por tanto, el futuro es más fundamental que el pasado. Algo de memoria debe habitar en el seno de toda vida como la forma subjetiva de su identidad en la duración. En efecto, la recepción de lo pasado en todo «ahora» emergente, es decir, la «historicidad» como tal, incluso el

---

408 C, 40 [43].

409 PL, 161 (132-133) [84-5]. La cursiva es nuestra.

410 Cf. Margulis, L. & Sagan, D. (1996). *¿Qué es la vida?* Barcelona: Tusquets.

411 Cf. Bergson, H. (1959). *L'évolution creatrice*. Paris: P.U.F. Édition du Centenaire, p. 517.

más corto lapso, es la condición previa de continuidad interna (*durée*). Pero el futuro es el horizonte temporal dominante que se abre ante el impacto de la vida, si es que el interés es el primer principio de su interioridad. Se sigue, además, que el esquema temporal lineal del «antes» y el «después», del antecedente y el consecuente, pese a su vigencia en lo externo y meramente físico, resulta inadecuado cuando se aplica a la esfera de lo orgánico: mientras que lo físico se halla enteramente determinado por lo que era (o, al menos, puede ser pensado como determinado por ello), la vida siempre es ya lo que será y lo que en ese momento se dispone a ser: en su caso, el orden extensional de pasado y futuro está invertido desde el punto de vista intencional<sup>412</sup>.

Para volver a la dialéctica del sí mismo-mundo, seguiré las reflexiones de Varela sobre el sentido del organismo en su ensayo «Organism: A meshwork of selfless selves» (1991)<sup>413</sup> que refleja la influencia del filósofo Jonas en el biólogo<sup>414</sup>. En este ensayo reflexiona Varela con un lenguaje muy cercano al de Jonas, acerca del sistema vivo como un "ser en proceso" que «se estructura a sí mismo como una entidad distinta a su medio ambiente mediante un proceso que genera, a través de este mismo proceso, un mundo adecuado para él»<sup>415</sup>. De manera que los organismos en sus distintos niveles de complejidad construyen diversos «sí mismos regionales» los cuales se van trenzando en el proceso de evolución de la vida. Así, la unidad viva mínima celular con su «sí mismo autopoietico» que constituye el esqueleto de la *bio-lógica* mínima de la vida, luego el «sí mismo animal» con su *neuro-lógica* sensorio-motora, y, finalmente, el «sí mismo como persona» que se constituye en las relaciones recursivas socio-lingüísticas. De tal modo que un «sí mismo», estructurado autónomamente y como un «punto virtual», se caracteriza por no tener un centro fijo o ser sustancia inamovible, pues como totalidad emergente no puede inscribirse en coordenadas localizadas, en elementos puntuales. Por el contrario, un sí mismo virtual significa que la identidad orgánica no se da en términos de sustancia sino de proceso: el organismo es ser en movimiento, por lo tanto, un ser en el tiempo.

La organización vital mínima (la célula), en Varela, toma el nombre de unidad autopoietica, concepto que implica la idea de autonomía como proceso autorreferencial, en el cual los componentes físico-químicos (locales) están en permanente flujo para dar lugar a una emergencia de una totalidad (global) a partir de ellos. La autopoiesis contiene la lógica

412 PL, 163 (134) [86].

413 Varela, F., (1991). «Organism: A meshwork of selfless selves». En: A. Tauber (ed.). *Organism and the Origin of Self*. Dordrech: Kluwer Academic Publisher, pp.79-107. [«El organismo, una trama de identidades sin centro». En: *FV*, pp. 77-115].

414 Varela en la introducción a *El fenómeno de la vida*, libro que reúne un conjunto de ensayos que reflejan su amplia reflexión sobre el organismo, la mente y la fenomenología en las ciencias cognitivas, comenta: «Este es, pienso, el sentido del epígrafe de Jonas [“Sólo la vida puede conocer la vida”] que abre esta introducción. No sólo es la frase concisa y evocadora, sino que la pongo ahí porque el título de este libro es un intertexto a la obra magistral de Jonas, *The Phenomenon of Life*, que apareciera publica en 1966. Vine a descubrir a Jonas hace pocos años cuando las ideas de mi libro ya estaban asentadas. Con pasión encontré una filosofía de la biología que daba una amplitud a precisamente a todo el fenómeno de la vida hasta ahora inigualado. Por lo mismo este pensador todavía poco conocido me dio una confianza en mis propias intuiciones. Lo traigo aquí como figura tutelar que sigue siendo fuente de inspiración» (*FV*, 15).

415 *FV* p. 77.

de la vida y ésta se especifica en los distintos niveles de la complejidad orgánica. La *biológica* se compone, por una parte, según Varela, por una «dialéctica de identidad» entre «los niveles de componentes locales y el todo global, unidos en una relación recíproca a través de las exigencias de constitución de una entidad que se autosepara de sus antecedentes»<sup>416</sup>. Y, por otra parte, implica una «dialéctica cognitiva» en términos de relación entre el sistema vivo y el medio ambiente que lo rodea. Entre ambos términos de esa dialéctica existe una relación de co-emergencia y co-dependencia. Esta dinámica crea una perspectiva para el organismo desde la cual el exterior tiene un excedente de significados que constituye su propio “mundo” y que «no puede confundirse con el alrededor físico tal como aparece ante nosotros en tanto observadores» externos a la vida<sup>417</sup>. En este sentido, para Varela hay que distinguir entre la descripción de la vida desde el punto de vista interno a ella y su descripción desde el punto de vista externo. Cabe hacer aquí una extensa cita del recién mencionado ensayo de Varela, para comprender mejor el punto central de la ontología jonasiana, a saber que la vida como ser cognitivo en proceso de autoorganización opera con negatividad en su interior, por lo que no es un ser sustancial sino un ser procesual:

El organismo como tal, entonces, no puede ser abordado como un proceso único. Nos vemos forzados a descubrir “regiones” que se entretajan de complejas maneras y, en el caso de los humanos, se extiende más allá de los estrictos límites del cuerpo, hasta el registro socio-lingüístico. // [...] Todos estos sí mismos comparten una lógica común y fundamental, aun cuando difiera en su especificidad. Es el caso de lo que Wittgenstein hubiera llamado “parecidos familiares” [...]. En rigor, propongo que la dialéctica orgánica del ser es un asunto de dos niveles: tenemos por un lado la dialéctica de la identidad del ser; del otro la dialéctica a través de la cual esta identidad, una vez establecida, produce un mundo desde un medio ambiente. La identidad y la cognición se relacionan mutuamente como dos caras de un proceso único que forma el núcleo de la dialéctica de todos los sí mismos. // Primero, una *dialéctica de identidad* establece un agente autónomo, un *para sí (pour soi)*. Esta identidad se establece mediante el ensamble de dos términos: (i) un término *dinámico* referido a una conjunción de componentes interactuando en red, capaz de desarrollar propiedades emergentes: mallas metabólicas, conjunciones neuronales, redes de anticuerpos, recursividad lingüística; (ii) un término global referido a las propiedades emergentes, una totalidad que condiciona (en sentido descendente) los componentes de la red: membranas celulares, cuerpo sensomotor en el espacio, discriminación ser / no ser, “yo” personal. // Estos dos términos están realmente en una relación de codefinición. Por una parte el nivel global no puede existir sin el nivel de red, dado que se produce a través de este; por otra, el nivel dinámico no puede existir ni operar como tal si no es contenido y alojado en una unidad adecuada que lo haga posible. // Segundo, una *dialéctica cognitiva* establece un mundo de significación cognitiva *para* esta identidad. Esto sólo puede surgir desde la perspectiva que la misma identidad entrega, lo que agrega un excedente de significación a la interacción del medio ambiente propio de las partes constitutivas. // [...] Este segundo nivel de la dialéctica del organismo, entonces, se establece también mediante la conjunción de dos términos: (i) un término de *significación* referido a la necesaria

---

416 FV, p. 85

417 FV, p. 85.

emergencia de un excedente de significación (*meaning*), propio de la perspectiva del ser constituido: semántica celular, percepción y acción conductual, ser / no ser como asertos somáticos, identidad personal; (ii) un término de *enlace* referido al permanente y necesario encastramiento y dependencia del ser respecto de su medio ambiente, ya que sólo mediante dicho enlace puede crear su mundo: leyes físico-químicas para el mundo celular, propiedades físicas microscópicas para el comportamiento cognitivo, interacción molecular para el ser inmune, intercambios socio-lingüísticos para nuestro ser subjetivo.

A partir de la doble dialéctica del organismo que describe Varela, se puede comprender que la clave del organismo, que enfatiza Jonas, en la espacialidad y la temporalidad propia que éste configura: la *trascendencia espacio-temporal propia del viviente*, significa que el organismo se comprende como referencia al futuro desde un propio mundo-ambiente. En tal sentido, como destaca Varela, es un sí mismo virtual y no sustancial, y esa es la clave ontológica de la vida. Dicha clave se presenta para Jonas como el hilo conductor de una ontología de la naturaleza que debería llevar hacia una nueva ontología. Otra forma de expresar esta clave es decir que el organismo puede existir en virtud de una negatividad operante en su interior, lo cual conduce al sentido ontológico último que tiene el viviente: en él se da la unidad entre realidad y fenómeno, o, en otros términos, entre lo biológico y lo fenomenológico, más allá, en consecuencia, de la distinción entre esencia y existencia y entre ser y no ser.

Según Jonas, la dialéctica que sostiene la vida, la relación forma-materia, constituye la base de la vida, es la vida misma. Esta dialéctica es el origen de la libertad ontológica de la forma vital. Con el doble implicación del metabolismo –su poder de independizar forma de materia y su constante necesidad de materia externa, por lo tanto, su necesaria relación a un medio externo–, Jonas formula el principio de negatividad en el ser vivo, al decir que con la vida: «el no-ser entró en el mundo como una alternativa contenida en el ser mismo»<sup>418</sup>. El «ser», por tanto, ya no es una pura positividad, sino un «ser» tejido constantemente con una negatividad interna. La totalidad o forma orgánica, efectivamente, no puede existir sino como un «ser» que debe siempre reconquistar su existencia continuamente amenazada y precaria, siempre dependiente de un “entorno” del que se nutre y al que se abre con una intencionalidad en términos de deseo, por lo tanto, es apertura a un “mundo” en un horizonte de tiempo siempre incierto.

Un análisis físico-matemático de la vida no puede dar cuenta de los fenómenos antes descritos. En el estudio de la vida, la descripción reduccionista (fisicalista) no es capaz de decirnos toda la verdad sobre el organismo. Jonas argumenta, en el ensayo central *The Phenomenon of Life*, «¿Es Dios un matemático?», mediante un “experimento mental”, contra la reducción fisicalista de la vida. Si existiese un Dios matemático al cual le «concediésemos la plena posesión de aquello a lo que apunta la ciencia humana según el ideal reduccionista, es decir, el análisis absoluto y, a la vez, en su calidad de intelecto puro, le negásemos la

---

418 PL, 19 (17) [4].

experiencia orgánica, esto es, corporal, sucedería que la multiplicidad extensa le proporcionaría todos los datos para que pudiese explicar» toda y cada una de las partes del universo. Sin embargo, habría un límite en esa explicación: la vida misma no sería *visible* en modo alguno para ese Dios matemático, ni siquiera podría percibir un espacio vacío en su lugar. «El ojo no sería reconocido como ojo, el tentáculo no como tentáculo, el organismo no como organismo»<sup>419</sup>.

Esta es la ventaja que tiene el ser humano sobre el Dios matemático: al ser también entidades vivas, poseemos una autoexperiencia del vivir, por así decir tenemos acceso a la interioridad de la sustancia y, de esa manera, disponemos de una representación (o de la posibilidad de una representación) no sólo de cómo se extiende lo real por el espacio e interacciona entre sí, sino también qué es ser real, producir efectos y sufrirlos en tanto que vivientes. Claro está que, mediante ciertos actos de abstracción, *también* podemos llegar a ser matemáticos y físicos matemáticos: «también», es la palabra clave, porque no ser «nada más» que físicos matemáticos es un patente contrasentido. Antes de pensarnos como sujetos teóricos puros, somos siempre sujetos de un vivir en el mundo. La ciencia no es posible sin reconocer la experiencia vivida del sujeto que hace ciencia. Para Jonas el testimonio de nuestra autoexperiencia forma parte también de los datos empíricos referentes a la vida que nuestra participación en el ser nos proporciona<sup>420</sup>.

Los seres humanos estamos emparentados con las otras vidas, los otros cuerpos animados, y, en parte también, con los meros cuerpos materiales, porque *a través* de nuestra propia experiencia perceptiva, como apunta Jonas, «al ser cosas vivas y materiales [cuerpo que siente y cuerpo que es visto como un sensible más], en nuestra autoexperiencia tenemos, por así decir, mirillas que dan a la interioridad de la sustancia»<sup>421</sup>.

### *c. La animalidad: percepción, movimiento y deseo*

El proceso evolutivo de la vida da un salto cualitativo cuando hace surgir organismos con facultades de percepción y movimiento, es decir, organismos con un sistema nervioso: la *neuro-lógica* animal de percepción-acción. Estos organismos están capacitados para abrir un “mundo” más allá de la mera estimulabilidad del contacto y, por tanto, tienen la posibilidad de reconocer “objetos”, por lo que sus cuerpos entrañan la posibilidad de constituir “mundos” más ricos en *significados*, vale decir, en *libertad* de acción y percepción. Se trata, en último término, de organismos con *individualidades* y *sí mismos* más complejos que hacen frente a ese entorno construyendo mundos circundantes (*Umwelt*) más ricos.

La ley universal de la vida, según Jonas, consiste en que cuanto mayor sea la individualidad ontológica, mayor es la capacidad para establecer contactos con lo distinto de sí, y,

---

419 PL, 164 (135) [87]. La cursiva es nuestra.

420 PL, 170 (140) [91].

421 PL, 170 (140) [91].

por el contrario, cuanto menor sea la individualidad, esto es, más esté inserta en el conjunto de la naturaleza material, menor es el radio de distinción del ámbito que le rodea. Así, un paramecio, decía von Uexküll<sup>422</sup> reposa en su *Umwelt* de un modo más seguro que un niño en su cuna, pues deja entrar *sólo* aquello que tiene interés para su vida, constituyendo con su mundo una especie de cohesión, una unidad cerrada<sup>423</sup>. Por eso, el aumento de individualidad del organismo, si bien aumenta el radio de libertad de acción y espacio cognitivo, por otra parte, aumenta los peligros a los que está expuesto. Así, por ejemplo, una planta no está sometida a las mismas presiones vitales a las que está sujeto un animal, sea éste inferior o superior. En efecto, es el movimiento o desplazamiento propio del animal el que aumenta el espacio vital y, por lo tanto, aumenta las posibilidades de peligro. Y este es un aspecto esencial que distingue la vida animal de la vegetal. Con la aparición de los movimientos en la vida, surgen por primera vez sistemas nerviosos que ejecutan el cierre operacional de *percepción-movimiento*. Con todo, no es en el sistema nervioso central donde radica la unidad del organismo, puesto que es el todo de su comportamiento perceptivo-motor el que es resultado de la emergencia de sus partes corporales<sup>424</sup>.

La vida en su expresión mínima celular fija una *distancia* con aquello que no es, vale decir, fija un «punto de vista en la naturaleza» por más primario que éste sea, ya que distingue un interior (sí mismo) de un exterior (no-sí mismo). La forma viva mínima es independiente de su materia, en el proceso de constitución de identidad, el cual consiste en la *autoproducción* continua y constante de un borde que la distingue de la sopa molecular que la rodea. Por lo mismo, cuando surge la vida, con ella nace también un principio de distancia: la forma organizacional se separa y distingue de un medio físico. Pero, como señalaré a continuación, el *principio de distancia* varía según las facultades orgánicas de las que esté provisto cada especie de organismo. El *principio de la distancia* entre el «sí mismo» y su «mundo» tendrá su manifestación más evidente cuando se da el paso de la vida vegetal a la animal. Por un lado, el animal, con su capacidad de moverse y de percibir a distancia, se abre a un *espacio más amplio*, a diferencia de la planta que, sin capacidad de movimiento, permanece en una relación inmediata o de contigüidad con su espacio-entorno. Por otro lado, estas mismas facultades abren al animal a otra dimensión de la «trascendencia», el *tiempo*, el cual trae aparejado el fenómeno del *sentimiento* o *emoción*, pues todo movimiento animal, por ejemplo, persecución o huida de los «objetos» de interés vital, está acompañado de una *intención* emocional en el tiempo.

En su análisis de la animalidad, Jonas describe la indisociable ligazón entre la *percepción*, *el movimiento* y *la emoción* y, especialmente, entre movimiento y emoción. En la dialéctica entre el movimiento y la emoción animal se inserta el *deseo*, aunque éste se encuentra

422 La obra inaugural y clásica de J. v. Uexküll es *Umwelt und Innenwelt der Tiere* de 1909 [Véase la traducción castellana: *Meditaciones biológicas. La teoría de la significación*, Revista de Occidente, 1942, Madrid. Trad. José Sacristán].

423 Cf. N, 224.

424 Cf. N, 223-224. Cf. *FV*, 88-105



ya como germen en la vida mínima, en el interés básico de ésta por prolongarse a sí misma en un “mundo”. El deseo, por lo tanto, es expresión de la falta o negatividad que está presente en el ser de la vida y que por lo mismo constituye, en lenguaje de Varela, el excedente de significación en su medio.

Pero sólo en la vida animal y, principalmente, en los animales superiores es donde se evidencia este impulso vital *como tal*. La razón es que en los animales se da una manifiesta *distancia temporal* entre el deseo y su satisfacción, a diferencia de los vegetales que, por estar en contigüidad espacial con el entorno, tienen una inmediata “satisfacción” de sus necesidades metabólicas sin mediación temporal. Un animal al perseguir a, o huir de, un “objeto” que está a distancia de él, necesita de una facultad de percepción a distancia y de movimientos controlados; en esa dinámica el deseo (el aspecto temporal de la distancia espacial) es el acicate de estas facultades.

La *percepción a distancia* y el *deseo* son, por lo tanto, los dos modos de intencionalidad animal que, respectivamente, expresan la *mediatez* espacial y temporal en relación con el entorno. La percepción, el sentimiento y la capacidad de moverse del animal son, entonces, las manifestaciones del *principio de distancia o mediatez* con el entorno. Al respecto, dice Jonas que:

La percepción presenta el objeto como “no aquí, pero sí allí”; el deseo presenta al objetivo como “todavía no, pero esperable”: la facultad de moverse, guiada por la percepción es impulsada por el deseo, transforma el *allí* en *aquí* y el *todavía no* en *ahora*. Sin la tensión de la distancia y el aplazamiento forzado por ésta no habría ocasión alguna para el deseo o la emoción. El gran secreto de la vida animal reside precisamente en el hiato que es capaz de mantener abierto entre interés inmediato y satisfacción mediada, es decir, en la pérdida de immediatez que corresponde a la ganancia en el campo de posibilidades<sup>425</sup>.

En el animal surge entonces propiamente un “mundo circundante” (*Umwelt*), más allá de un simple entorno que entrega señales de sentido y con el cual intercambia materiales, tal como sucede con la planta. Ahora bien, el aumento del “mundo-ambiente” (*Umwelt*) en el animal va de la mano con una mayor particularización de su individualidad. En el animal, «la vida se emancipa de su estar inmersa en las ciegas funciones orgánicas [metabólicas] y asume un cometido propio: su función son las emociones. El ser animal es, por su propia naturaleza, ser pasional»<sup>426</sup>. Pero, cuanto mayor sea la libertad del individuo vivo y su posibilidad de placer, mayores son las constricciones y riesgos vitales a los que está sometido.

Los animales superiores –para el etólogo J. v. Uexküll<sup>427</sup>– forman un *Umwelt* en tanto que mundo interiorizado o *Gegenwelt*. Este ámbito de existencia, que adquiere sentido por sus comportamientos, es un «mundo» con posibilidad de «objetos». Existe en el animal

---

425 PL, 187 (154) [101-2].

426 PL, 192 (158) [106].

427 Cf. Uexküll, J. v. (1942). *Meditaciones biológicas. La teoría de la significación*, Revista de Occidente, Madrid, especialmente, caps. I a VI, pp. 15-91.

*apertura* [*Offenheit*] en un *Umwelt* que adquiere significación gracias a un sistema coordinado de percepciones y movimientos. Los animales superiores gozan de órganos sensoriales que pueden dar información sofisticada del entorno (un animal inferior, v. gr. una ameba, sólo recibe “ondas de excitación” de lo externo), y estos receptores sensoriales móviles funcionan con el movimiento del cuerpo, de tal modo que los movimientos de los ojos compensarán los movimientos del cuerpo. Esta organización perceptora-motora se complementa con la “propiocepción”, lo que significa que hay *feed-back* del sistema receptor-motor con la sensación interna del cuerpo: al sentir un mundo, el animal se siente a sí mismo en su corporeidad.

El *Umwelt* interiorizado de los animales superiores (*Gegenwelt*), que es apertura a un «mundo» y no cierre, está formado por dos sistemas, según Uexküll: el mundo de la percepción (*Merkwelt*) y el mundo de la acción o movimiento (*Wirkwelt*). El primero, según los órganos sensoriales de cada animal, filtra los estímulos propios de cada especie. El segundo genera un comportamiento que añade un significado sobre su “mundo”, de modo que no es una simple reacción a estímulos externos, sino que hay una relación de sentido entre la *situación* y los movimientos. El *Umwelt* espacial se complementa con el tiempo característico de él: la *Merkzeit*.

El *Umwelt* y su unidad con el animal, Uexküll lo expresa con una sugerente y bella metáfora: es una «melodía que se canta a sí misma». Ésta es una metáfora plena de sentido para los análisis de Jonas, porque precisamente expresa la *naturaleza* del ser vivo en el cual es imposible distinguir medio y fin, esencia y existencia, porque siempre hay una referencia al futuro, una negatividad, inserta en una totalidad. En efecto, una melodía se encarna siempre por una ejecución concreta, por lo que nunca está separada de su encarnación espacio-temporal, existe, por lo tanto, como una unidad, puesto que la primera nota sólo es posible por la última y viceversa. Esta idea de Uexküll de la vida como una melodía que se canta a sí misma fue utilizada por Merleau-Ponty en su ontología de la naturaleza (en la cual están las semillas de su ontología de la carne), porque expresa muy bien el hecho de que el ente vida no se comprende por medio de un principio externo regulador (una entelequia) ni por sus elementos materiales físicoquímicos, sino que él mismo encarna en su *unidad* una esencia o idea. El concepto de *Umwelt* permitió, además, a Merleau-Ponty, pensar un mundo que no es una suma de eventos externos (materialismo) ni tampoco una relación interna que no pertenece al mundo (idealismo), sino que es un «mundo» –nosotros también tenemos nuestro propio *Umwelt* coordinado con otros– que tiene una dimensión o campo espacial y temporal propio gracias a una intencionalidad biológica del ser vivo. Por consiguiente, existe una trans-espacialidad y trans-temporalidad del *Umwelt*, una virtualidad vital que realiza una melodía sin seguir un modelo preestablecido.

Con el esbozo de estas sugerentes ideas del étologo fundador de la teoría del significado en la biología (biosemiótica) y sus rendimientos filosóficos en la ontología de la carne de Merleau-Ponty, puedo dar paso al análisis de la teoría jonasiana de la finalidad y el valor res-

pecto del viviente, en especial, la consideración de la naturaleza teleológica de la vida, que constituye el paso previo necesario para analizar críticamente la fundamentación ontológica de la ética de Jonas.

**PARTE II**  
***TÉLOS*. EL PROBLEMA DE LA TELEOLOGÍA**  
**Y VALOR EN EL FENÓMENO DE LA VIDA**



## CAPÍTULO IV

### LA CRÍTICA AL ANTITELEOLOGISMO MODERNO

#### §10. La negación de la teleología en la filosofía moderna

Como mencioné en el marco de la introducción al programa filosófico de Jonas, es al final de *The Phenomenon of Life* (*Epílogo. Naturaleza y ética*) donde este autor anuncia la relación entre ser y valor como el fundamento del deber. De tal manera que la libertad ética del ser humano, cuya esencia es la responsabilidad como cuidado del ser, se erige en el punto de llegada de su teoría de la finalidad y del valor de la vida, la cual está en el corazón de la fundamentación de su ética de la responsabilidad. Una vez más, quiero hacer hincapié en que existe una intencionalidad latente entre los conceptos operativos de *bíos*, *télos* y *éthos*, por cuanto, en esta segunda parte, quiero mostrar que para Jonas la finalidad en lo orgánico, en tanto que afirmación en el propio ser (cuidado) en virtud de sus fines internos, constituye la base para hablar de un valor en sí de la vida que el ser humano puede reconocer como un bien-en-sí.

En este capítulo caracterizo un conjunto de críticas al antiteleologismo<sup>428</sup> moderno y contemporáneo emprendidas por nuestro pensador. Estas críticas tienen por común denominador el denunciar la falta de justificación racional del rechazo de cualquier rasgo antropomórfico para la comprensión de la naturaleza, lo cual va, desde luego, en desmedro de la finalidad intrínseca como elemento indispensable para comprender el ser de la vida y también en desmedro de la realidad de la causalidad eficiente para la comprensión de la naturaleza en general<sup>429</sup>. Para dar cuenta de estas críticas, problematizo, en primer lugar, en el parágrafo §10 (“La negación de la idea de teleología intrínseca en la filosofía moderna”) el modo en que la metafísica dualista moderna justificó la negación de las causas finales, en razón de que resultan ser una proyección antropomórfica; en segundo lugar, explico cómo la ciencia moderna opera bajo el presupuesto de una metafísica antiteleológica en razón del dualismo de fondo de ésta. Asimismo, muestro en este parágrafo un tema relacionado con el problema de la negación de las causas finales en razón de su origen antropomórfico: el problema de la causalidad eficiente en Hume y Kant. Ambos problemas están relacionados con la negación epistemológica del cuerpo propio. En este orden de ideas, los planteamientos, tanto del psi-

---

428 Véase la segunda parte del ensayo «Percepción, causalidad y teleología» en *PL*, que Jonas titula «Antropomorfismo y teleología» (*PL*, 65-71 [53-9]). En la edición inglesa corresponde al segundo apéndice, luego del apéndice «Causality and Perception», del primer ensayo de *PL* y que tituló «Note on Anthropomorphism». Asimismo, la inflexión teleológica jonasiana, en la cual se enfatiza la finalidad y la libertad de cara a la fundamentación de la responsabilidad, se pone de relieve en los textos de fines de 1970 y, de modo particular, en su obra *El Principio de Responsabilidad*. Véase Frogneux, N. (2001). *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles: De Boeck Université, pp. 151-154.

429 Sobre el problema del finalismo en la obra de Jonas y un análisis crítico del mismo, véase, Hottois, G. (1993). «Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas». En: G. Hottois et M.-G. Pinsart (eds.). *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris: Vrin, pp. 17-36.

cologismo de Hume como del intelectualismo kantiano, terminan por negar cualquier valor cognitivo a la experiencia corporal en el mundo, bajo el monopolio epistemológico (representacionalista) de la percepción visual (meramente receptiva) como un sentido desconectado con el resto de los sentidos del cuerpo. Como consecuencia, y dentro del contexto de la modernidad postdualista, el representacionalismo de estos filósofos lleva a la pérdida de la realidad de la causalidad eficiente en la experiencia intuitiva.

En segundo lugar, presento en el parágrafo §11 (“La crítica a la teoría de la evolución”) el ataque jonasiano al darwinismo. Según Jonas, por una parte, la selección natural sustituye negativamente la teleología en sentido ontológico y lleva a un nuevo dualismo (genes-soma) y, por otra, considera que las condiciones mecánicas externas priman como modelo de explicación de la vida. Asimismo, abordo el olvido del evolucionismo, en virtud de la idea de un adaptacionismo coherente con el mecanicismo físico, de la capacidad creativa de la vida en el proceso evolutivo, es decir, de la co-evolución entre organismo y entorno. Para Jonas, la teoría de la selección natural de Darwin no es más que un «sustituto negativo de la teleología» dentro de una comprensión mecanicista de la naturaleza<sup>430</sup>. Finalmente, afronto en el parágrafo §12 (“La crítica a la teoría de sistemas y a la cibernética”), el vínculo de Jonas con la teorías de sistemas con el fin de poner de relieve su doble crítica, tanto a la teoría general de sistemas de Bertalanffy como a la cibernética, en razón del reduccionismo materialista de éstas en su explicación del organismo y el ser humano.

A continuación, expondré el “problema de la teleología” a partir del análisis crítico que hace el filósofo al dualismo en la filosofía moderna (ver §4). Él aborda este problema haciendo frente a dos tradiciones: la de la ciencia física moderna y la de la teoría de la evolución. Lo hace, en primer lugar, tomando en cuenta a las dos figuras fundadoras de la ciencia moderna: Francis Bacon y René Descartes, y, en segundo lugar, entrando en discusión con el evolucionismo darwiniano y el neodarwinismo adaptacionista (§11)<sup>431</sup>.

Con respecto a lo primero, Jonas toma a Bacon y Descartes como blancos de ataque, en la medida que ellos sientan las bases del ideal utópico de la ciencia y de la metafísica modernas, radicalmente dualista en lo ontológico y anti-antropomórfica y voluntarista en lo epistemológico y, por lo mismo, antiteleológica<sup>432</sup>. Dicha negación de la teleología obedece

430 Cf. *PL*, 91 (75) [51]. Con el fin de ahondar en la crítica jonasiana al evolucionismo darwiniano y sus límites, véase Hottois, G. (1993). «Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas». En: G. Hottois et M.-G. Pinsart (eds.). *Hans Jonas. Nature et responsabilité*. París: Vrin, 1993, pp.17-36.

431 R. Spaemann realiza un interesante diagnóstico de la pérdida de la teleología en la modernidad, él habla de una «inversión de la teleología» que significa una racionalización estricta en vistas de la finalidad individualista de la existencia a las condiciones de su conservación, sea el individuo, la sociedad e incluso la vida orgánica, perdiendo con ello el punto de vista intencional o de sentido a un mundo. Para salir de ello el filósofo invita a una hermenéutica de la naturaleza en la cual la antropología y la filosofía de la naturaleza son indisolubles. Véase Spaemann, R. (1996). «Téléologie de la nature et action humaine». En: *Études phénoménologiques*, N° 23-24, pp. 43-63 [«Teleología de la naturaleza y acción humana». En: *Anuario Filosófico*, 24, 1991, pp. 273-288].

432 Para un estudio histórico del antropomorfismo, véase Destrée, P. (1996). «Finalité et subjectivité. Quelques remarques sur l'anthropomorphisme». En: *Études phénoménologiques*, N° 23-24, pp. 209-224.

a que, para el dogma moderno, la naturaleza se comprende sólo a partir de las causas mecánicas de la materia mensurable (*res extensa*). En este esquema, las causas finales no tienen función alguna en la explicación del mundo natural, porque no son más que una indebida proyección de nuestra vivencia corporal y mental en el funcionamiento de la naturaleza. Frente a las consecuencias ontológicas del movimiento dualista en la modernidad, esto es, frente a la pérdida de las causas finales y sus derivaciones en el plano gnoseológico, nuestro pensador complementa estas consecuencias con el llamado «problema de la causalidad eficiente» en Hume y en Kant.

*a. La metafísica moderna y la negación de las causas finales*

La razón de la negación de las causas finales obedece en último término, según Jonas, a la desvalorización del cuerpo propio en el conocimiento de la naturaleza, el cual se reduce a una visión desencarnada (meramente receptiva) que está desvinculada de los movimientos de esfuerzo corporal (ver § 7). En otros términos, la primacía epistémica de la visión ha implicado una negación cognitiva del cuerpo vivo para la comprensión de la naturaleza y de nosotros mismos como agentes encarnados en el mundo.

Cada una de las dos grandes herencias medievales del pensamiento judeo-cristiano, es decir, por una parte, el primado de la voluntad sobre el intelecto y, por otra, la reivindicación de la materia sobre la forma sustancial (ver §4), tienen en Bacon y en Descartes, respectivamente, a sus representantes paradigmáticos en la modernidad. El voluntarismo de Bacon cambió el sentido que la actividad teórica tenía en la filosofía clásica y medieval. Con él, la teoría dejó de ser la suprema forma de conocimiento, en tanto que contemplación de las primeras causas y de las formas inteligibles más perfectas y nobles en la jerarquía del ser. El ideal de perfección clásico de una vida dedicada a la actividad teórica se transformó en una actividad operativa orientada al conocimiento de una naturaleza uniforme sin dignidad ni valor. El fin último de este conocimiento era alcanzar el dominio de las cosas para paliar las necesidades humanas.

Por otra parte, Descartes, al poco tiempo, vino a sistematizar el principio antropocéntrico y voluntarista baconiano en una metafísica dualista que separó radicalmente, en el plano del ser, entre el sujeto cognitivo o teórico (*res cogitans*) y el objeto de conocimiento, la naturaleza reducida a materia extensa (*res extensa*). Tal resultado es producto de una operación de reducción del ser natural en una esfera cerrada y autosuficiente, sin comunicación con la esfera mental, y cuya única esencia es la extensión, una vez que es depurada metodológicamente por medio de la matematización de las formas observadas por la percepción sensible. Se pasó así de las formas sustanciales de la filosofía clásica a las formas contingentes de la ciencia moderna, proceso que implicó la eliminación de las cualidades sensibles o secundarias. Galileo tuvo un papel fundamental en esta transición de la física de la naturaleza clásica a la física moderna, pues entendió a ésta como un proceso de matematización de



la naturaleza. En el esquema del nuevo método de la ciencia, así como en la doctrina del ser de la naturaleza, como luego explicaré, las causas finales no tienen cabida y esto, más que por un resultado de la misma ciencia, se debió, a juicio de Jonas, a una decisión metafísica.

A partir de Bacon, piensa Jonas que se puede hablar con rigor de un “uso práctico” de la teoría. A esta tesis le dedica un ensayo en *The Phenomenon of Life*, titulado «Acerca del uso práctico de la teoría»<sup>433</sup>, en el cual anticipa las tesis principales de la filosofía de la técnica de su último período, el de *El principio de responsabilidad*. Con Bacon, la ciencia clásica especulativa de las cosas inmutables y eternas (los objetos que lo son únicamente de contemplación y no de acción o intervención sobre ellos), se transforma en una ciencia que busca obtener de las cosas de la naturaleza, observadas en su funcionamiento, las leyes para intervenir operativamente en ella.

La intención de Bacon fue unir, bajo la luz de una nueva idea de naturaleza, las actividades que el pensamiento clásico separó: por una parte, la ciencia teórica y, por otra, el arte productivo. Uno de los presupuestos de esta fusión se encuentra en una nueva visión de la naturaleza que tiene su raíz en la desacralización a la que fue sometida durante siglos por el pensamiento judeo-cristiano. Una naturaleza que carece de dignidad, en cuanto no es imagen de Dios sino mera creación, está ahí para ser usada por el único ser con dignidad, el ser humano, cuyo espíritu es creado a imagen de Dios. Es la idea que expone Bacon en el libro II de *The Advancement of Learning* (1605). En virtud de este dogma, el ser humano tiene el derecho a ser señor de la naturaleza y a utilizar el saber como instrumento para ejercer el poder sobre las cosas, lo cual viene a ser la necesaria contrapartida del propio poder de la naturaleza. Por esto mismo, piensa Jonas, siguiendo a Leo Strauss en su estudio sobre Hobbes<sup>434</sup>, que la idea del ser humano como dominador y señor de la naturaleza no fue tanto un fruto de la libertad del pensamiento, sino, de la visión de una naturaleza en tanto que sistema de poder sobre el hombre<sup>435</sup>. La cuestión es dominar o ser dominado, «y ser dominado por una naturaleza que no es noble, no está emparentada con nosotros por su propia esencia ni es sabia, implica esclavitud y, en consecuencia, miseria»<sup>436</sup>. Por esto mismo, para Bacon el saber teórico está en función de la necesidad y es el camino para liberarse de ella:

[...] pues la tarea que tenemos —dice Bacon— no es procurar la mera felicidad de la especulación, sino atender a los asuntos reales de la humanidad, velar por la bienandanza del género humano y fomentar toda capacidad de actuar [...]. Y así, esos

---

433 Jonas, H. (1959). «The Practical Uses of Theory». En: *Social Research*, 26, pp. 127-150; también con el mismo título y sin modificaciones en M. Natanson (ed.). *Philosophy of the Social Sciences*. 1963, pp. 199-224 [Reeditado en C. Mitcham y R. Mackey. *Philosophy and Technology*. New York: The Free Press, 1972, pp. 346-369].

434 Cf. Strauss, Leo. (1936). *The Philosophy of Hobbes, its Basis and its Genesis*. Oxford: Clarendon Press.

435 Hobbes, decía en el *Leviathan*, que representarse una cosa es «imaginar lo que podemos hacer con ella, cuando la tenemos». Citado por R. Spaemann. «Teleología natural y acción». En: *Anuario de Filosófico*, 24, 1991, pp. 277.

436 *PL*, 319 (258) [193].

fines gemelos, el saber del hombre y el poder del hombre, son en realidad uno solo<sup>437</sup>.

Por lo tanto, si el interés del saber es *poder hacer* algo con la naturaleza y no meramente contemplarla por un disfrute ocioso, el conocimiento de *hacia dónde* ésta se dirige, esto es, cuáles son sus causas finales de nada nos sirve. Es tan inútil, decía Bacon, como consagrar vírgenes a Dios. Es por esto que sostiene Jonas, en proximidad con Heidegger<sup>438</sup>, que, a partir de la modernidad, la teoría no se puede entender sino como actividad esencialmente técnica: «para la teoría moderna su utilización práctica no es contingente, sino enteramente esencial, o que la *ciencia de la naturaleza* es tecnológica por su propia esencia»<sup>439</sup>. Esto significa, en otras palabras, que «el saber moderno sobre la naturaleza, a diferencia del antiguo, es un “saber cómo” [*know-how*], no un “saber qué” [*know-that*]]»<sup>440</sup>. Ahora bien, para que el «saber cómo» de la ciencia moderna pudiese operar como tal se necesitó una reducción ontológica de la naturaleza, en su sentido antiguo y medieval, ya que éste fue el presupuesto para que el método técnico-matemático pudiese operar. Una vez que la naturaleza fue conceptualmente reducida a algo meramente mensurable, a *res extensa*, y, por lo tanto, operacionalizada en valores cuantitativos que se pueden incluir, conectar y transformar en ecuaciones algebraicas (una plena matematización de la naturaleza), se dieron las condiciones para el desarrollo de una técnica manipuladora y transformadora de la naturaleza.

En esa reducción ontológica, algunos de los conceptos clásicos de la metafísica, las “formas sustanciales” y las causas finales, desaparecen del esquema metafísico moderno. Así, las formas pasan a ser simples apariencias, epifenómenos de una realidad conformada por el agregado dinámico del sustrato material, sujetas a las leyes mecánicas. De tal manera que, como bien expresa Jonas, «la aristocracia de la forma se sustituye por la democracia de la materia» y el testimonio de los sentidos, por la abstracción matemática. En efecto, en la medida en que «no existe una jerarquía del ser, sino solo distribuciones de un sustrato uniforme, toda explicación ha de empezar desde abajo [...] Lo superior es lo inferior disfrazado, donde el disfraz se debe a la composición: con el análisis de esta última el disfraz se deshace y la apariencia de lo superior se reconduce a la realidad de lo elemental»<sup>441</sup>.

Además, a partir de la modernidad, no sólo se transformó la idea clásica de teoría, la cual estaba separada en esencia de la praxis productiva, sino también su carácter de ciencia finita en el sentido que sólo se puede conocer (o contemplar) un número finito de entes eternos y de primeros principios, sin perjuicio de que esa actividad pura de contemplación de

---

437 Citas de Jonas del prólogo de *The Great Instauration* (1620) de Bacon en *PL*, 314 (254) [189].

438 Cf. Heidegger, M. (2000). «Die Frage nach der Technik» (1953). En: *Vorträge und Aufsätze 1936–53*, GA 7, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt/M: Klostermann, 2000, pp. 5–36. [*Ciencia y Técnica. La pregunta por la técnica y ciencia y meditación*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984. Trad. Francisco Soler, pp. 71-107. Véase también Jakob, 1996. cap. 3: "Heideggers Technikbegriff: Wesen und Erscheinung der Technik", pp. 79-112.

439 *PL*, 325 (263) [198].

440 *PL*, 333 (270) [204].

441 *PL*, 329 (267) [201].

lo siempre eterno se pudiese renovar infinitamente. La razón del cambio se debió a que para la ciencia moderna lo que se observa es una naturaleza infinita en sentido matemático y, por esto, en su propio operar científico-técnico, se impone un impulso infinito al conocimiento, en otras palabras, un progreso potencialmente indefinido. Fue el método experimental (matemático) el que transformó a la ciencia moderna en una actividad dirigida a un ámbito infinito de objetos de manipulación, donde tiene lugar la unión entre teoría y praxis.

El paso de la idea de finitud del mundo, en la teórica clásica, a la idea de infinitud del espacio, en la ciencia moderna, a juicio de Jonas, es la expresión de una diferencia subyacente: aquella que se da entre el «realismo clásico» (los conceptos como reflejo de las formas autosubsistentes del ser) y el «nominalismo moderno» (los conceptos como «hechuras del espíritu humano» mudables y tentativos). Esta diferencia de fondo lleva a una esencial característica de la ciencia moderna, a saber, la ausencia de fines y valores, tanto en ella misma como en su objeto de conocimiento. La ciencia moderna se caracteriza por ser axiológicamente neutra (*wertfrei*) y, por esto, entiende que los fines y los valores en la naturaleza son conceptos ajenos a su campo, pues no tienen cabida en la racionalidad científica y, por lo mismo, se juzgan como irracionales, en virtud de que la única medida de la razón es la ciencia.

Ahora bien, la circunstancia por la cual se desacredita la teleología inmanente en la modernidad, según Jonas, no obedece a una razón que da la propia ciencia en sus resultados, sino, simplemente, a un dogma que se funda en la metafísica dualista y que dice: «las causas finales pertenecen a la naturaleza del ser humano, y no a la del universo, lo que implica que no se puede realizar inferencia alguna del uno al otro, lo que, a su vez, supone que entre ambos existe una diferencia básica en la línea del ser»<sup>442</sup>. En efecto, para Jonas, ésta es una suposición que no arranca de las premisas y resultados de la ciencia moderna misma, sino de la metafísica dualista en la que se apoyaba, pues, de un espíritu o conciencia por esencia inextensa y que no participa de una naturaleza extensa, no es posible derivar, por el sólo hecho del obrar por fines (explicable teleológicamente), la existencia de fines en la esfera meramente mecánica y material de la naturaleza. Lo contrario, para el pensamiento moderno, es pecar de antropomorfismo.

En consecuencia, la negación de las causas finales en la ciencia moderna ha sido producto de su axioma metodológico, de modo que no encuentra su razón en los propios resultados inductivos de la ciencia misma. Por ello, Jonas habla de que tal negación operó por decreto apriorístico o por mero prejuicio de la ciencia. En el fondo, la verdadera razón de la negación se encuentra en la purga dualista de la naturaleza que hizo desaparecer no sólo las formas sustanciales clásicas sino también las causas finales, en cuanto ambas entraban en contradicción con la idea de *res extensa* o la de “objeto puro”. La idea de objeto se entiende, a partir de entonces, como un agregado de materia cuya esencia se determina por sus propiedades extensionales mensurables y, por tanto, matematizables. Esta reducción ontológica

---

442 PL, 67 (55-6) [35].

del ser natural, operada por un “sujeto” cognitivo que percibe una realidad en la que no participa, es resultado de la idea de que este sujeto es un pensamiento de ver y no una visión encarnada en un cuerpo situado en el mundo.

Piensa Jonas, a su vez, que la idea de objeto fue consecuencia del «monopolio gnoseológico» que en la modernidad se dio a «la modalidad perceptiva del conocimiento, es decir, al conocimiento externo que toma como modelo el sentido de la vista»<sup>443</sup>. En este modelo, la idea de sujeto carece de un cuerpo vivo que actúa en el mundo, es, más bien, un espíritu desencarnado o un espectador imparcial que observa un mundo desde ningún punto de vista. De este modo, la negación cognitiva del cuerpo vivo, operada por el dualismo cartesiano, tuvo su expresión ontológica en la exclusión de las causas finales de la naturaleza, ya que, en virtud de esa idea de sujeto, éstas no serían más una mera proyección antropomórfica. Se puede decir, entonces, que la prohibición del antropomorfismo (la prohibición de la proyección de rasgos de la autoexperiencia perceptiva de una subjetividad humana encarnada), obedece, más bien, a la negativa dogmática de que una experiencia humana elemental y familiar como, por ejemplo, la de mover mis miembros a voluntad, resulta, como explicación de los fenómenos del mundo, sospechosa por el solo hecho de provenir de una experiencia humana común. Este es el argumento que, como apunta Jonas, da Bacon en el *Novum Organum*, quien califica a las causas finales entre los prejuicios innatos a la naturaleza humana (las considera como “ídolos de la tribu”), entendidas éstas como una indebida proyección de la mente humana en la naturaleza<sup>444</sup>.

En conclusión, a partir de la modernidad hasta el día de hoy, la invalidez de las causas finales en la naturaleza, especialmente en la física que las considera un concepto «arbitrario, abstruso o “antinatural», no es resultado de una inferencia de la ciencia, sino que, desde un inicio, es fruto de un dogma indiscutido de la ciencia misma y que nunca se ha puesto en duda. La cualidad de prejuicio o dogma queda en evidencia hasta el día de hoy, pues el fisicalismo imperante en la ciencia parte del presupuesto de que las causas finales no juegan un papel relevante en la explicación del mundo natural. Esto sucede, incluso, en ámbitos de la ciencia, como el de la biología, donde pueden tener un legítimo lugar. Las causas finales en la biología moderna se excluyen sin más o bien se reemplazan por la ficción del “como si”, esto es, como si el ser vivo para el observador actuase por fines, ficción que toma el nombre de teleonomía. Pero el hecho de que la ciencia tenga éxito sin necesidad de estas causas finales, para Jonas, no es razón para invalidarlas de plano. Más bien confirma un modo de

443 *PL*, 67 (56) [35]. Aquí Jonas hace uso de la crítica de Heidegger a la metafísica de la representación que otorga primacía a la visión y que su maestro retrotrae a la metafísica clásica platónico-aristotélica.

444 «Los ídolos de la tribu –dice Bacon– tienen su fundamento en la misma naturaleza del hombre y en la tribu o el género humano. Se afirma erróneamente que el sentido humano es la medida de las cosas; muy al contrario, todas las percepciones, tanto de los sentidos como del espíritu, tienen más relación con nosotros que con la naturaleza [...] El espíritu humano se escapa sin cesar... siempre busca más allá en vano. [...] Pero sucede entonces que queriendo remontarse más en la naturaleza, desciende hacia el hombre, al dirigirse a las causas finales, causas que existen más en nuestra mente que en la realidad, y cuyo estudio ha corrompido de rara manera la filosofía» (*Novum organum*, §41 y § 48, Ed. Fontanella, Madrid, p. 40-44).

explicación, aunque no de comprensión, de una naturaleza reducida a “objeto puro”.

El conocimiento fisicalista de la realidad, a juicio de Jonas, deja fuera otros modos de experiencia y, por tanto, de comprensión de la realidad. Uno de ellos es «la comunicación entre vida y vida», esto es, nuestra capacidad para comprender la vida y sus expresiones en la medida que también nosotros somos seres que tenemos una experiencia propia como seres vivientes y que, por tanto, podemos observar en otros vivientes los comportamientos intencionales. Otro de los modos de comprensión del mundo que la ciencia materialista deja de lado tiene que ver con «la experiencia del choque y de la resistencia de las cosas dada en el esfuerzo corporal»<sup>445</sup>. Ambas son experiencias de la interioridad sintiente y exterioridad activa de nuestro cuerpo en el mundo. Sin embargo, al no cumplir con el ideal del saber matemático, estas experiencias dejaron, desde la modernidad, de tener validez cognoscitiva. Esta segunda forma de conocimiento, la experiencia de la causalidad del mundo a través de nuestro cuerpo que mueve y es movido, negada por el objetivismo científico, nos lleva a la siguiente fase del anti-anthropomorfismo moderno: la negación de la realidad de la causalidad eficiente. Jonas enfrenta este tema en el ensayo de *The Phenomenon of Life*, «Percepción, Causalidad y Teleología», que analizaré en el siguiente apartado.

#### *b. El problema de la causalidad eficiente en Hume y Kant*

Después de haber tratado las razones de la pérdida de las causas finales en la comprensión de la naturaleza, debido a su condición antropomórfica y su inutilidad para un sujeto cognoscente desencarnado, a continuación muestro cómo Jonas argumenta que el paso siguiente en la filosofía moderna fue eliminar incluso la realidad de las causas eficientes. Es por eso que en este apartado me ocupo de exponer el psicologismo de Hume y el intelectualismo kantiano en relación con la negación el valor cognitivo de la experiencia corporal en el mundo que conlleva a la pérdida de la realidad de la causalidad eficiente en la experiencia intuitiva.

El argumento de Hume y Kant en contra de la realidad de la fuerza y de la conexión causal entre las cosas, a juicio de Jonas, fue coherente con la metafísica dualista en la que operaban: la división entre la conciencia y el mundo. De ahí que, a partir de ese presupuesto metafísico, una intrusión de la experiencia subjetiva en la mecánica natural no sería más que una nueva expresión de antropomorfismo, tal y como, en su tiempo, lo fueron las causas finales. Ahora bien, el presupuesto epistemológico para negar la *realidad* de la causa eficiente tiene que ver con la negación del rol cognitivo que el cuerpo vivo juega en la comprensión de la realidad. Tal negación implica desconocer el hecho de que en el movimiento de nuestro cuerpo se experimenta, ya sea activa como pasivamente, la fuerza y la resistencia de las cosas, lo cual nos entregan un conocimiento directo del mundo<sup>446</sup>. El hecho de desconocer

---

445 PL, 68 (56) [35].

446 Jonas no tuvo en cuenta en su crítica a la idea de causalidad en Kant, las últimas reflexiones que este último dedica al tema de la corporalidad, la causalidad y la fuerza. Véase Kant, I. (1991). *Transición*

la función cognitiva del cuerpo, en estos dos filósofos que analiza Jonas, tiene relación con una idea previa no tematizada por ellos de que la percepción sensible no guarda conexión alguna con el movimiento corporal, por lo que aquélla pasa a tener la función de mera receptividad de datos sensibles y, a su vez, considerada como «el único modo en que “se nos da” originariamente el mundo exterior». En buena medida, sólo es posible sostener la idea de una percepción sensible neutral o meramente receptiva bajo el presupuesto del monopolio epistemológico que en la modernidad tuvo un tipo de percepción: la percepción visual. Tal como demostró Jonas con su fenomenología de los sentidos (ver §7), la visión es el sentido que más nos aleja de la realidad de la fuerza y de la conexión dinámica de las cosas. La vista sobresale como el sentido que opera la más completa neutralización del contenido dinámico de la realidad, permitiendo así reducir el mundo a formas materiales, en tanto que objetos a la distancia, sin el contenido cualitativo que entrega la percepción táctil y los movimientos corporales.

Así, pues, bajo el presupuesto de que la percepción sensible es meramente receptiva, en virtud de que el paradigma es la visión, fue coherente la prueba a la que llegó Hume de que la causalidad del mundo no es un *dato* de la sensibilidad. Si bien Jonas está de acuerdo con el diagnóstico de Hume de que la causalidad no es un dato apprehendido por la percepción visual, no está de acuerdo con la solución que da para explicarla. Para Hume, la idea de causalidad no puede tener otro origen que el de ser un añadido mental a las impresiones sensibles. A partir de esta intuición, Hume propone la teoría de un origen meramente psicológico de la causalidad y cuyo modo de operar consiste en el automatismo *causado* por la costumbre o hábito pasivo del sujeto de realizar una asociación entre los hechos percibidos. En este punto, según Jonas, es donde radica la paradoja de la solución psicologista de Hume. Al respecto Jonas argumenta diciendo que, en primer lugar, explicar la causalidad en términos de una constricción psicológica que asocia las ideas entre sí, no significa que se tenga un criterio de validez de esa asociación mental, porque el hábito puede dar lugar tanto a conexiones correctas como a otras casualmente incorrectas. En segundo lugar, argumenta que Hume tiende a confundir el dinamismo interno de la conexión entre impresiones con el dinamismo externo de las cosas, haciendo pasar al primero como el único real y dando por supuesto que la percepción (visual) es un dato simple que no es acompañado del cuerpo percipiente y, por tanto, que nada puede decirnos acerca de las relaciones entre las cosas, aunque, paradójicamente, él otorgue a las ideas un dinamismo interno causal que negaba a las cosas externas.

Ahora bien, si se toma en cuenta el valor cognitivo que tiene nuestro cuerpo, activo y pasivo a la vez, en su trato con la realidad, no es posible pensar que exista una «mudez causal en lo percibido». Si se considera, en primer lugar, al testimonio silencioso de las cosas cuando éstas afectan a nuestra corporalidad en su movimiento de esfuerzo (activo) y de resis-

---

*de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*. Barcelona: Editorial Anthropos.

cia (pasivo) con ellas, tal testimonio se erige en el *prototipo* de las conexiones causales y en el fundamento para su comprensión a nivel racional. En este sentido, el *a priori corporal* resulta ser la mediación necesaria entre las categorías del entendimiento y el dinamismo de la realidad. En segundo lugar, sólo a partir de una experiencia de esta naturaleza, se puede determinar la corrección o adecuación de la causalidad a nivel abstracto, porque, tal como Jonas lo ilustra, «cuando en la pantalla de cine veo cómo un puño impacta un cuerpo [*Leib*] y éste se tambalea, el hecho de que pueda entender la secuencia meramente eidética como dinámica se debe a que antes he experimentado el choque real de dos cuerpos [*Körper*] “en mi propia carne [*Leib*]”»<sup>447</sup>.

En suma, si bien Hume acertó en considerar que la idea de causalidad no es un dato de la intuición sensible como tampoco lo es el vínculo entre estos datos, no es correcto reducirla a un agregado psíquico, porque se debe pensar más bien como el resultado de la experiencia de la fuerza y resistencia de las cosas en la corporeidad. Esta experiencia, comenta Jonas, es «aquella fuente que Hume descalificó sumariamente bajo el rótulo de “conato animal”»<sup>448</sup>. Precisamente, tal experiencia no es un *datum* (receptividad), y en eso acertó Hume, pero sí es un *actum* que está presente en el esfuerzo corporal, cuestión que obliteró<sup>449</sup>. Asimismo, Jonas critica en Hume una cierta paradoja en su argumento sobre el origen de la causalidad, porque, al hacer uso del hábito o costumbre como un mecanismo de asociación psicológico que explicaría la causalidad, puede a la postre el filósofo «verse obligado a recurrir, para explicarse a sí mismo, a causas físicas (por ejemplo, a mecanismos cerebrales), es decir, a la *realidad* de, precisamente, lo mismo que, según también se nos decía, no es más que una ficción forjada por él mismo»<sup>450</sup>.

Con respecto al tratamiento efectuado por Kant al problema de la causalidad se puede decir que, si bien el filósofo de Königsberg busca superar el escepticismo de Hume mediante una solución trascendental y no psicológica al problema, sigue negando valor cognitivo a la experiencia corporal en el mundo, ya que considera que la afección de los objetos a través de los sentidos corporales es una relación empírica en la que no participa la subjetividad trascendental. En este sentido, el cuerpo no es un elemento trascendentalmente necesario para el conocimiento objetivo de la naturaleza. El cuerpo propio es, más bien, un fenómeno externo a la conciencia. Con ello, Kant termina por desconocer, igual que Hume, la realidad de la causa eficiente, con la diferencia que la transforma en una regla abstracta de la razón, en vez de un mecanismo psicológico. Argumentando contra Kant, Jonas señala que la experiencia corporal nos enseña que la causalidad no puede reducirse a una intuición neutral ni receptiva, porque es una experiencia originaria que nos abre y nos conecta con el mundo por medio del

447 PL, 55 n. 1 [44 n. 1]. La distinción del cuerpo en *Körper* / *Leib* es trabajada por Husserl por primera vez en *Ideen II* §36-37 (*Husserliana* IV) y luego la retoma en la *Meditaciones Cartesianas*, Meditación Quinta. Esta será una distinción fundamental en la fenomenología de Merleau-Ponty.

448 PL, 64 (53) [33].

449 PL, 46 (40) [25].

450 PL, 55 (45) [27 n. 1].

esfuerzo del movimiento y la resistencia del cuerpo con las cosas.

El argumento de Kant es que la causalidad es un concepto *a priori* del entendimiento puro y, en cuanto idea formal, es una regla de conexión universal y necesaria de las multiplicidades sensoriales, que dice: en todos los cambios de los objetos debe operar una ligazón coercitiva que tiene el valor de una ley universal de la necesidad<sup>451</sup>. En tal sentido, la causalidad es condición de posibilidad de la experiencia de la naturaleza como un todo inteligible. La crítica de Jonas al trascendentalismo kantiano en lo que toca a la causalidad apunta a que ésta es una necesidad en sentido abstracto que nada dice de la necesidad real y concreta que experimentamos con nuestros sentidos corporales y nuestro actuar en el mundo. Este concepto de necesidad kantiano es, más bien, «una necesidad de necesidades». Tiene lugar en un plano trascendental cuya finalidad «no es fundamentar la realidad de la causalidad como tal y su experiencia contingente y particular, sino fundamentar la validez de una *ley* universal de la causalidad para la experiencia como un todo»<sup>452</sup>. No obstante, una ley de este tipo no reconoce la causa y el efecto que opera por fuerzas concretas y reales que podemos experimentar con nuestro cuerpo, esto es, una causalidad de tipo transitivo. Lo que esta ley del entendimiento hace es reconocer el *fundamento* y la *consecuencia* de una necesidad concreta. Y, en tal sentido, es una necesidad no transitiva y de segundo orden, desligada de la experiencia. A fin de cuentas, igual que en Hume, detrás de la idea kantiana de causalidad está la negación cognitiva de la experiencia corporal, esto es, la negación del cuerpo propio como instrumento para el conocimiento de la naturaleza. Por esto mismo, afirma Jonas, Kant sigue siendo «deudor de las premisas humeanas, esto es, de la concepción tradicional (en último término cartesiana) de la percepción como una procesión de ideas “neutrales” = representaciones = imágenes»<sup>453</sup>.

Sin embargo, la fenomenología de la vida pone a Jonas en camino muy distinto al representacionalismo moderno, tanto del intelectualismo kantiano como del psicologismo humeano. La causalidad, entendida desde la fenomenología de la carne jonasiana, es un hallazgo primario de nuestro yo corporal, aquel yo práctico o del “yo puedo”, y no el resultado de un yo teórico abstracto o conciencia trascendental constituyente. Por ello, afirma Jonas que «la causalidad no es un fundamento apriorístico de la experiencia, sino ella misma una experiencia fundamental», la cual «se adquiere en el *esfuerzo* que debo hacer tanto para superar en mi actividad la resistencia de la materia cósmica como para resistir el impacto de

---

451 La idea de causalidad, como una categoría de la relación aplicable a los fenómenos del mundo es tratada por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, Libro II: “La analítica de los principios”, Sec. 3ª, “Analogías de la experiencia”. La idea de causalidad en Kant opera con tres principios o reglas que determinan las relaciones entre los fenómenos entre sí: 1ª no podemos percibir un cambio (de accidentes) sino sobre un fondo de permanencia (la substancia); 2ª la ley que determina ese cambio objetivo es la causalidad; 3ª la relación recíproca de la causalidad determina, mediante la mutua causalidad de las substancias respecto de sus accidentes, la simultaneidad en la sucesión.

452 *PL*, 57 (46) [28 n. 2].

453 *PL*, 56 (46) [28 n. 2].



la misma»<sup>454</sup>. La consecuencia que extrae Jonas es que la causalidad no se sitúa, en primer lugar, en el plano epistemológico, sino en el ontológico, esto es, en la actividad del cuerpo vivo en el mundo. Es por este motivo que en la idea de una percepción neutral o representacional que está presente en la filosofía de Hume y Kant, Jonas ve una manifiesta contradicción, porque cualquier “agente” que percibe, primero lo hace porque tiene un cuerpo vivo y, en tanto que tiene un cuerpo vivo, actúa en el mundo e interviene en él con sus movimientos motivados por la percepción. La tesis de Jonas tiene una profunda conexión con la teoría del sujeto de Main de Biran, sin embargo, no hay rastros en nuestro filósofo de tal filiación<sup>455</sup>.

La ciencia física, por su parte, siguió la huella escéptica de la filosofía empirista de Hume y se deshizo de un concepto realista de fuerzas motrices en la naturaleza, aún consideradas como un residuo antropomórfico en la imagen matematizada del ser natural. Este resultado del naturalismo científico es coherente con su contrapartida, el idealismo (trascendental o psicológico), pues ambos llegan a la misma conclusión, esto es, a la eliminación de la realidad de la causa eficiente y la fuerza. Esto es así porque, a fin de cuentas, ambos son herederos de una misma ontología: la del objeto puro, y que Jonas llama la ontología de la muerte, en la cual no hay cabida para interpretar la naturaleza bajo la luz de la experiencia concreta de la vida, la única que nos muestra que la causalidad natural es aprehendida por el esfuerzo corporal y el esquematismo del movimiento dotado de dirección: la experiencia de la fuerza y la causalidad, como dice Jonas, es un *actum* y no un *datum*.

En este contexto, nuestro filósofo se pregunta «¿cómo podemos conciliar la imagen del mundo científicamente confirmada con nuestro propio ser experimentado desde nuestro interior?»<sup>456</sup>. Si se analiza detenidamente esta pregunta y su solución a la luz de las formulaciones jonasianas se ve que la salida por el lado de la interioridad del espíritu —la conciencia psicologizada en Hume o la trascendental en Kant que despojan al cuerpo de su función mediadora con el mundo— no se puede dar una respuesta más satisfactoria que la científica, pues al final también aquí se opta por un mundo material exterior al cual no tengo acceso si no es por una conciencia perceptiva neutral. En el fondo, concluye Jonas, «el problema de la causalidad en la teoría del conocimiento idealista, por una parte, y en la física materialista, por otra, es un síntoma de que ambas posiciones, contempladas desde un punto de vista ontológico, no son sino productos residuales y fragmentarios del dualismo»<sup>457</sup>.

En suma, la negación epistemológica de la experiencia del cuerpo vivo y, por ende, la

---

454 *PL*, 44 (38) [23].

455 La crítica de Jonas a la idea de causalidad y la respuesta que da frente a esta crítica guarda muchas similitudes con la crítica de Main de Biran a la causalidad en Hume y su solución. El filósofo francés concibe al sujeto a partir de la experiencia del esfuerzo y la resistencia de los objetos en el cuerpo, entendido como un «hecho primitivo», que constituye para él el origen y el fundamento real del concepto de causalidad y de todas las demás nociones universales. Jonas en ningún de sus textos, pese a la similitud de sus ideas con las de Main de Biran, hace una referencia a este último. Véase Main de Biran, F. P. (2006). *Sobre la causalidad*. Madrid: Editorial Encuentro.

456 *PhU*, 126 [133].

457 *PL*, 42 (37) [21].

negación de la realidad vivida del mundo, la cual es reducida a la abstracción de la pura materia mecánicamente causada o a un fenómeno para una conciencia pura, no sólo llevaron en la modernidad postdualista (materialismo e idealismo) a la pérdida de la teleología en el ser natural sino también a la pérdida de la realidad de la causalidad eficiente en la experiencia intuitiva. Jonas demuestra que, en una ontología de la muerte, la causalidad final y la realidad de la eficiente son excluidas no por una necesidad de la ciencia, sino por un prejuicio metafísico que sostiene que estas causas son una indebida proyección de la autoexperiencia del cuerpo propio y, por lo mismo, una mera proyección antropomórfica.

### §11. La crítica jonasiana a la teoría de la evolución

En el presente párrafo me encargo de exponer la evaluación que hace Jonas de las consecuencias derivadas de la concepción de la vida forjada por el darwinismo que, a su juicio, resulta ser heredera del materialismo moderno. Con el análisis del evolucionismo, el objetivo de Jonas es rehabilitar la noción de «finalidad immanente» en los seres vivos, la cual estaría esencialmente vinculada con el concepto de autonomía o libertad creativa del viviente. Esta autonomía, en términos del biólogo Varela, consiste en la riqueza de las aptitudes autoorganizativas en las redes biológicas dentro del proceso evolutivo<sup>458</sup>. Entre las implicaciones que tiene para Jonas el darwinismo para pensar el ser de la vida, se cuentan, en primer lugar, la eliminación de la idea de teleología immanente en la naturaleza por medio del mecanismo de la selección natural, el cual, cuando es pensado como principio orientador, impide reconocer tanto una dirección teleológica en la progresión de la vida, de lo simple a lo complejo, como la importancia de la finalidad immanente de cada organismo en el proceso evolutivo. En segundo lugar, si bien la teoría de la evolución termina por asestar un golpe definitivo al dualismo cartesiano, en virtud de la idea de *continuidad* evolutiva entre el ser humano y el resto del mundo vivo, esta teoría aún permanece prisionera de la ontología de la muerte que es fruto de ese dualismo. La evidencia de esto es el nuevo dualismo entre genes y soma que se hace entrever a partir de la teoría sintética de la evolución. En tercer lugar, el mismo Jonas dirá que el darwinismo alimentó, en el espíritu del tiempo (*Zietgeist*) en el que nace, el surgimiento del anti-esencialismo antropológico que está en el existencialismo contemporáneo, por lo que considera al evolucionismo del siglo XIX como «un predecesor apócrifo del existencialismo actual». Finalmente, nuestro pensador considera que el darwinismo desacreditó el valor creativo que es propio de la autonomía de los seres vivos en el proceso evolutivo, al reducir la vida al mero juego o mutación del material hereditario por el mecanismo de la selección natural que escoge los fenotipos capaces de afrontar con mayor eficacia el medio ambiente, disminuyendo así la importancia que tiene para la evolución la

---

458 Varela, F, Thompson & Rosch, E. (1993). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press [*De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa, 1997, p. 229]. Citaré en adelante la edición en castellano.

interacción del organismo con su entorno, esto es, la epigénesis. En otros términos, para el darwinismo el medio es algo impuesto desde fuera, algo a lo cual los organismos se adaptarían y no el resultado de una co-determinación mutua entre ambos; en tal sentido, el énfasis adaptacionista no es más que otra forma del representacionalismo moderno<sup>459</sup>.

Antes de desarrollar la crítica de Jonas a la teoría de la evolución, explicaré brevemente el contexto en el que aparece esta teoría. La biología, antes de Darwin, se enfrentaba al problema de explicar el origen y evolución de los organismos en los mismos términos con los que se explicaba el universo material, esto es, como el resultado de una sucesión meramente mecánica de la materia en el espacio-tiempo, en la que cada estado de la materia es causa del siguiente y efecto del anterior, y donde no hay tendencias anticipatorias hacia algo, sino sólo un empuje desde el pasado, tal y como explicaron el universo Laplace y Newton<sup>460</sup>. Fue el mismo análisis científico mecanicista, aplicado ahora a la complejidad estructural de los organismos, el que mostraba como improbable un origen meramente mecánico de la vida sin hacer uso de la idea de plan o diseño, pues, bastaba ver la “evolución” o desarrollo de un embrión para pensar en una tendencia final contenida en la célula germinal. La evolución de cada individuo exigía entonces presuponer una forma sustancial previa e inmodificable, a saber, la especie a la que pertenecía cada individuo. Esta tesis recibió el nombre de “fijismo” y sostenía la inmutabilidad de las especies. En oposición al “fijismo”, surgen las teorías sobre el transformismo o evolucionismo de las especies, en el sentido de que unas especies derivan de otras. En ese contexto nace la teoría de la evolución de Darwin<sup>461</sup>. Por eso, se puede decir con Jonas que el organismo fue el último bastión de las formas sustanciales de la ontología clásica<sup>462</sup>.

#### *a. La crítica al darwinismo*

La crítica de Jonas al darwinismo apunta a que este último, mediante las ideas de selección natural y de adaptación como ejes centrales de la explicación de la evolución, efectúa una sustitución negativa de la teleología orgánica y evolutiva, lo que significa, en el fondo, una negación del hecho de que son las características intrínsecas de la vida misma las

---

459 Véase Varela, Thompson & Rosch, 1997, p. 216. Respecto del anti-teleologismo del darwinismo, véase Foppa, C. (1993). «L'ontologie de Hans Jonas à la lumière de la théorie de l'évolution». En D. Müller et R. Simon (ed.) *Nature et descendance*. Genève: Labor et Fides, pp. 51-72. El autor precisa que es importante distinguir entre excluir la teleología del cuadro explicativo por razones metodológicas y excluirla del objeto observado, porque lo primero no justifica necesariamente lo segundo. Según Foppa, «la teleología no es susceptible ni de prueba ni de falsificación, lo que puede ser una de las razones que explica la desconfianza de los científicos frente a esta noción; y, en el fondo, uno se puede preguntar si el hecho de que ella resucite, gracias a Jonas, al inicio del siglo veintiuno no sería el signo más visible de que ella tiene un valor considerable no solamente en la explicación sino también en la comprensión del viviente» (Foppa, 1993, pp. 71-72).

460 Cf. *PhU* 125 (132).

461 Véase González Recio, José Luis. (2004). *Teorías de la vida*. Madrid: Editorial Síntesis, cap. 4: “El horizonte del transformismo y los principios históricos de la organización”, pp. 189-289.

462 Cf. *PL*, 84 (69) [45].

que permiten la evolución<sup>463</sup>. En otras palabras, desvirtúa el hecho de que la vida, en tanto que autonomía creadora que constituye significados en su entorno, genera cambios en su medio y, a su vez, éste en la estructura del organismo. De este modo, el darwinismo queda enmarcado aún en la ontología de la muerte (mecanicismo materialista) de la física clásica, debido a su énfasis en la adaptación a un medio externo, a lo que se suma, a partir de la teoría sintética de la evolución (neodarwinismo), la aparición de una nueva reducción materialista de la vida, en virtud del dualismo genes-soma (el genocentrismo), que es funcional a esta misma ontología.

El darwinismo surge en el contexto de las disputas entre la visión mecanicista y organicista de la vida de fines del s. XVIII y principios del s. XIX. Sin duda, quien con más agudeza trató de resolver esa antinomia entre el principio mecanicista y el principio teleológico en la comprensión de los organismos fue Kant<sup>464</sup>. El filósofo de Königsberg tenía un profundo escepticismo respecto de la capacidad explicativa del mecanicismo en relación con los organismos vivos, pues pensaba que:

[...] es, en efecto, completamente seguro que no podemos ni siquiera tener conocimiento suficiente, y muchos menos explicar los seres organizados y su interior posibilidad según principios meramente mecánicos de la naturaleza. Y es esto, por cierto, tan seguro que se puede con audacia decir que es absurdo para los hombres tan sólo concebir o esperar el caso de que pueda levantarse una vez algún otro Newton que haga concebible aun sólo la producción de una brizna de hierba según leyes de la naturaleza no ordenadas por una intención (*Crítica del Juicio*, § 75)<sup>465</sup>.

Muchos sostuvieron que este nuevo Newton fue Darwin y, en parte, es cierto, en la medida que la teoría de la evolución fue una respuesta mecanicista al origen de la vida, esto es, una respuesta dada bajo los presupuestos de la naturaleza newtoniana. Sin embargo, piensa Jonas que esta teoría, al negar la teleología intrínseca –la interior posibilidad de la vida, como dice Kant– termina por no dar cuenta de la importancia de la autonomía o autoorganización de los seres vivos en tanto que individuos (características esenciales de la vida que Kant fue el primero en poner en evidencia; para Varela, Kant anticipó la idea de *autopoiesis*), y que son condición de posibilidad de toda evolución biológica (ver §14). A partir de la teoría sintética de la evolución (teoría genética y evolución darwinista) se refuerza la negación de la teleología debido a que, para usar los términos de Jonas, surge «un nuevo dualismo genes-soma» (o genes-organismo), para el cual la creatividad de cada organismo y de la vida en su evolución están supeditadas al automatismo ciego de tipo genético, lo que implica enfatizar la idea de que el individuo vivo existe con vistas a la transmisión de sus genes y no a

463 Para profundizar en la crítica de Jonas al darwinismo, con especial énfasis en el problema de la teleología orgánica y evolutiva, véase Kass, L. (1978). «Teleology and Darwin's *The Origin of Species*: Beyond chance and Necessity». En: S. Spicker (ed.). *Organism, Medicine, and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday may 10, 1978*. Dordrecht: Reidel Publ., pp. 97-136.

464 Lenoir, T. (1980). «Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology». En: *Isis*, Vol. 71, N° 1, pp. 77-108.

465 Kant, I. (2007). *Crítica del Juicio*. Madrid: Tecnos, p. 336.

la inversa, esto es, que existe por sí mismo. De este modo la vida queda supeditada a lo que no tiene vida, vale decir, al mecanismo molecular genético.

El ingenio de Darwin para su época fue dar una respuesta mecanicista al desarrollo filogenético de la vida. Para ello distinguió, por un lado, el problema del origen mismo de la materia viva en la Tierra —el cómo tuvo lugar un primer ser autoorganizado a partir de la materia no organizada— y, por otro lado, el problema acerca de *cómo* se derivan las formas vivas actuales más complejas a partir de los organismos más simples. Fue el concepto de “evolución”, en el sentido moderno darwiniano, el que «permitió al monismo materialista de la ciencia natural dar un decisivo paso hacia adelante» y, según Jonas, «pudo hacerlo al abandonar el significado original de la palabra “evolución” tomado del proceso de crecimiento de los organismos individuales»<sup>466</sup>. La original idea de Darwin es que los organismos simples “evolucionan” o se transforman en organismos más complejos por un dinamismo causal material, sin necesidad de recurrir a una idea de preformación de lo más simple a lo más complejo, tal y como se entendía antes que él, en el sentido de que la vida adulta estaba envuelta o contenida en el embrión. A partir de Darwin, la sucesión de los organismos se entiende como un desenvolvimiento sin plan ni dirección o, en otras palabras, como un proceso dinámico que se realiza ciegamente<sup>467</sup>.

La creencia de la biología predarwiniana de que es improbable la existencia de organismos complejos a partir de la conjunción mecánica de materia y movimiento —creencia que obligaba postular un plan natural y formas preexistentes junto con la idea clásica de “perfección” de un determinado género<sup>468</sup>— fue superada por Darwin al proponer dos mecanismos de explicación natural que funcionan conjuntamente: (i) la acción acumulativa de ciertos caracteres transmitidos por *herencia*, lo que implica la hipótesis de la *variación* fenotípica por azar; y (ii) la acción de la *selección natural*, la cual se compone de dos factores: a) la *competencia* en el reino animal; b) las diferencias entre los competidores, lo que se traduce en éxito reproductivo de los organismos con caracteres mejor *adaptados*.

Con este mecanismo de la selección natural se consumó definitivamente la expulsión de la teleología inmanente en la naturaleza como principio orientador, tanto en la dirección teleológica de la progresión de la vida de lo simple a lo complejo como en la finalidad inmanente de cada organismo. De ahora en adelante, como en la cosmología newtoniana, la clave

---

466 PL, 81 (67) [43].

467 Un ajustado resumen de la crítica jonasiana del darwinismo (y neodarwinismo) a la teleología, véase en Mauron, A. (1993). «Le finalisme de Hans Jonas a la lumière de la biologie contemporaine». En: Müller D. et Simon R. (eds.). *Nature et descendance*. Labor et Fides, Coll. Le champ éthique, Genève, pp. 36-40.

468 «Mientras existía algo así como el modelo definitivo de un género dado, en sentido aristotélico e incluso cartesiano, se podía hablar de realizaciones más o menos perfectas de la esencia en la constitución y en las trayectorias vitales de los individuos. “Perfección” quiere decir aquí la plenitud con que el modelo del árbol, del perro o del hombre se actualiza en el desarrollo individual de un ejemplar del género. También cabría postular ciertos criterios de perfección para comparar a las especies entre sí y ordenarlas en una escala. Pero la imagen cambia cuando se admite que los géneros sólo son estables relativamente, y que esta estabilidad no es otra cosa que el equilibrio temporal entre las fuerzas que permiten considerar en general a la estructura como *exitosa*» (PL, 90 n. 6 (74 n. 6) [50 n. 6]).

del presente está en el pasado.

Para Jonas, la teoría de la evolución fue un acontecimiento filosófico de primer rango del cual no se han extraído todas sus consecuencias filosóficas. Su nueva concepción de la vida produjo un impacto metafísico de enorme envergadura, en la medida que terminó por consolidar el proceso antirrealista o nominalista –o antiplatónico, como dice nuestro filósofo– del pensamiento moderno porque eliminó la idea de esencias inmodificables (especies fijas) y la idea de teleología en la naturaleza. Asimismo, liquidó, con mayor eficacia que cualquier otra crítica metafísica del pasado, el dualismo cartesiano en virtud de la idea de *continuidad* evolutiva entre el ser humano y el mundo animal. Por otra parte, Jonas sostiene la tesis según la cual el darwinismo fue un factor que contribuyó en el espíritu del tiempo (*Zietgeist*) al surgimiento del anti-esencialismo antropológico que hace nacer al existencialismo de fines del s. XIX y principios del s. XX (por ejemplo, en Nietzsche), el cual sostuvo la negación de cualquier esencia del ser humano en el curso de su devenir. En este sentido, Jonas habla del evolucionismo del siglo XIX como «un predecesor apócrifo del existencialismo actual, quien completó (junto con los precursores más oficiales de esa corriente) la revolución copernicana de la ontología: la eliminación de las formas sustanciales clásicas»<sup>469</sup>. Sin embargo, el existencialismo contemporáneo estuvo curiosamente acompañado de un olvido de la naturaleza y del mundo orgánico, a los cuales pertenece y de los que proviene el ser humano, como ninguna otra filosofía lo hizo en el pasado. «El encuentro del existencialismo con la “nada” surge de la negación de la esencia que –como dice Jonas– corta la retirada hacia una “naturaleza” ideal del ser humano que en otro tiempo dejaba abierta la definición clásica del ser humano por la razón (*homo animale rationale*) [...]»<sup>470</sup>.

#### *b. Un nuevo dualismo: gen-soma*

Una de las críticas centrales que Jonas dirige a la teoría de la evolución, sin negarle su validez científica e importancia filosófica, es la prioridad que da a los factores externos en el concepto de vida, pues dicha teoría desvaloriza las propiedades creativas y las posibilidades immanentes de los organismos en el proceso dialéctico con el entorno, que es una de las condiciones que permite el surgimiento de novedad en la evolución de las especies. En otros términos, la teoría de la evolución disminuye la importancia que tiene la dialéctica de los organismos individuales con su entorno para el proceso evolutivo, dejando el peso de tal proceso en el azar y en las causas externas, haciendo que el entorno sea algo inamovible que presiona a los seres vivos, pero sin que éstos influyan, a su vez, en él. De esta forma, resulta ser el medio el que determina unidireccionalmente las estructuras orgánicas, las cuales irán variando por azar en el tiempo y evolucionando en la medida en que alcancen grados óptimos de adaptación en él. Así, las especies mejor adaptadas aumentarán su descendencia y las

---

469 PL, 86-7 (71) [47].

470 PL, 86-7 (71) [47].

especies menos adaptadas irán desapareciendo.

La evolución de la vida, en este sentido, es el resultado del criterio externo de la selección de las variaciones favorables, vale decir, aquellas que mejor se adaptan al medio y permiten entonces una mayor supervivencia por vía de un aumento reproductivo, lo que se resume en el concepto darwiniano de «*survival of the fittest*». Este dinamismo es el que pasa ahora a ocupar el mayor peso en el concepto de vida. Para el evolucionismo darwiniano, son las condiciones mecánicas externas a la vida de cada organismo lo relevante, razón por la cual termina por reducir al viviente a mera supervivencia, es decir, a la conservación mecánica de su entidad desligada de la cualidad sintiente que aspira conservar. Precisamente, es el *entorno* el que tiene la clave formadora del individuo vivo y de las especies en el curso de la evolución y no a la inversa. La supresión de la importancia que juegan las capacidades intrínsecas propias de la autonomía de las formas vivas en el proceso evolutivo obedece estrictamente al presupuesto mecanicista de la teoría de la evolución, el cual se resume diciendo que toda estructura viva no es más que el resultado *contingente* del mecanismo *necesario* de la selección. Así, pues, la combinación entre *necesidad* y *contingencia* resulta ser la lógica con la cual se entiende que opera la vida y que, a fin de cuentas, resulta ser la misma lógica de la materia en el universo. En consecuencia, para Jonas, con la teoría de la evolución el concepto vida sigue habitando en los dominios del materialismo dominante desde la modernidad: el de la ontología de la muerte.

El biólogo Francisco Varela, quien tuvo una visión crítica al neodarwinismo adaptacionista, dice que la tarea de la biología evolutiva posdarwiniana consiste en cambiar la geografía lógica del neodarwinismo, cuya explicación principal se ha centrado en la selección natural y en la idea de una correspondencia óptima entre las estructuras vivas (mecanismos, disposiciones o características) y el medio ambiente.

Al avanzar hacia una visión revisada de la evolución, sin embargo, introducimos, un factor adicional: redefinimos las presiones selectivas y les asignamos el nuevo papel de restricciones amplias que deben ser satisfechas. El punto crucial aquí es que no sostenemos la noción de un ambiente autónomo, dado de antemano, sino que permitimos que se disuelva en el entorno en favor de los así llamados “factores intrínsecos”. Lo que enfatizamos es que la noción misma de lo que *es un medio ambiente no puede separarse de lo que los organismos son y hacen*. [...] El punto clave es, pues, que las especies generan y especifican su propio campo de problemas por “resolver” por “satisfacción”. Este campo no existe “afuera”, en un medio que operaría como una cancha de aterrizaje para organismos que caen o se lanzan en paracaídas sobre el mundo. En lugar de eso, sucede que los seres vivientes y sus entornos se posicionan con relación a sí mismos a través de una *especificación mutua* o *co-determinación*. [...] En palabras de Lewontin, el organismo es, a la vez, el sujeto y el objeto de la evolución.<sup>471</sup>

En su libro *Embodied Mind*, en el capítulo "Evolutionary Path Making and Natural

---

471 FV, p. 408.

Drift", Varela sostiene que el programa adaptacionista del neodarwinismo es el equivalente al cognitivismo representacionalista que él critica con su teoría del organismo como cognición corporeizada en un entorno (programa de la *enacción*). Bajo el enfoque de la *enacción*, Varela considera que «explicar una regularidad biológica observada como una aptitud óptima o una correspondencia óptima con dimensiones pre-dadas del medio ambiente resulta cada vez menos sostenible, por razones lógicas y empíricas»<sup>472</sup>. La perspectiva posdarwiniana, desde el programa de la *enacción*, denominada "evolución por deriva natural", se sostiene en cuatro puntos básicos:

1) La unidad de la evolución (en cualquier nivel) es una red capaz de un rico repertorio de configuraciones autoorganizativas. 2) Mediante el acoplamiento estructural con un entorno, estas configuraciones generan selección, un proceso de "satisfacción" que desencadena (pero no especifica) cambios, los cuales cobran forma de trayectorias viables. 3) La trayectoria o la modalidad de cambio específica (no única) de la unidad de selección es el resultado entretejido (no óptimo) de múltiples niveles de subredes de repertorios autoorganizados selectos. 4) La oposición entre factores causales internos y externos es reemplazada por una relación coimplicativa, pues el organismo y su entorno se especifican recíprocamente. [...] Esta nueva visión de la evolución depende de la aplicación *conjunta* de tres condiciones: 1a) La riqueza de las aptitudes autoorganizativas en las redes biológicas. 2a) Un modo de acoplamiento estructural que permita la "satisfacción" de trayectorias viables. 3a) El carácter modular de las subredes de procesos independientes, que interactúan y se modifican. [...] Es interesante, y notable, que los organismos vivientes satisfagan *empíricamente* estas tres condiciones. Ello no se cumple en los sistemas en general, ni como cuestión lógica. Se cumple en la clase de seres que somos nosotros, es decir, *sistemas vivientes*.<sup>473</sup>

Por su parte, Jonas, desde una crítica filosófica al neodarwinismo, un tiempo antes de que surgieran las posturas revisionistas de éste<sup>474</sup>, ya apuntaba a una de las críticas de ese revisionismo al argumentar en contra del genocentrismo dominante a partir de la teoría sintética de la evolución. Con ella, se abre, según Jonas, un *nuevo principio dualista* que reemplaza al dualismo metafísico (*res cogitans* - *res extensa*), pues impone un dualismo al interior de la naturaleza entre los genes y el cuerpo (*soma*) de cada organismo. Jonas critica ese dualismo siguiendo la primera teoría que lo configuró: la teoría del plasma germinal de Weismann, que dio lugar a la llamada doctrina Weismann, la cual ha tenido distintas interpretaciones. Este biólogo sostuvo que existe una división entre el plasma germinal (células

---

472 Varela, Thompson & Rosch, 1997, p. 225. Las críticas a cada una de las controversias centrales del programa adaptacionista (ligamiento y pleiotropía; argumentos de desarrollo; deriva genética aleatoria; la unidad de selección, argumento del gen egoísta) se puede ver en ese mismo capítulo citado de *Embodied Mind*, 1997, pp. 219-225. Véase también Thompson, 2007, cap 7: "Laying Down a Path in Walking", pp. 166-218.

473 Varela, Thompson & Rosch, 1997, pp. 229-230.

474 Las más tempranas críticas a la metáfora del programa genético son de P. Weiss (1969), H. Maturana y F. Varela (1980) y las más recientes son de R. Lewontin (1993), S. Oyama (1985), S. Rose (1997), entre otros. Véase Lewontin, Richard. (1996). «Genes, entorno y organismos». En: O. Sacks et al. *Historias de la ciencia y del olvido*. Madrid: Siruela, pp. 99-122.



germinales), encargado de transmitir la herencia genética, y el somatoplasma (células somáticas) del individuo vivo. Weismann concede mayor importancia al primero, a la línea germinal, en razón de que no se relaciona directamente con el cuerpo contingente del individuo vivo, por lo que se puede pensar como una sustancia material que en su operar continúa con su existencia de modo independiente y, en tal sentido, separada del soma de cada organismo que es siempre finito o mortal. Así, las células germinales estarían atrapadas temporalmente en un somatoplasma contingente, pero, a fin de cuentas, separadas de él, porque, pese a que se ven afectadas por las adaptaciones somáticas, aquéllas continúan existiendo en la herencia que recibe otro cuerpo vivo contingente. El organismo se transforma así, para utilizar la analogía de Jonas a partir de la metáfora cartesiana, en la nave contingente y temporal, continuamente renovada generación tras generación, que conduce el piloto inmortal de los genes. Esta doctrina dualista del organismo, en términos muy generales y con todas las reservas que merece, invita a pensar más bien en el genocentrismo actual del neo-darwinismo, una de cuyas expresiones más extremas es la de Richard Dawkins: el cuerpo (el soma) como simple vehículo de los replicadores (las unidades de selección: los genes)<sup>475</sup>. Para Varela, el genocentrismo es el equivalente del enfoque computacionalista en la ciencia cognitiva, ya que separa la información (genes/*software*) del soporte material (cuerpo orgánico/*hardware*). Con todo, si en una primera instancia la doctrina Weismann puede parecer que es un soporte teórico desde el cual se pueden pensar las tesis del genocentrismo actual, finalmente muestra lo contrario de éste último, porque, a partir de sus premisas, tiene que admitirse que hay intercambio recíproco entre genes y soma<sup>476</sup>.

A partir de su particular interpretación de la doctrina de Weismann, Jonas afirma que el *dualismo genes-soma* se estructura, como todo dualismo, en dos esferas cerradas e incommunicadas entre sí. Sin embargo, hay que tener en cuenta que tal analogía resulta demasiado extrema para las posibles ideas que puede encerrar la doctrina de Weismann. La razón es que, en primer lugar, está comprobado que en la ontogenia de los organismos los genes y el cuerpo interactúan; segundo, hay una variedad de formas de herencia no genética; y, tercero, la activación de los genes depende del medio celular<sup>477</sup>. Sin embargo, Jonas, llevando a un extremo la metáfora dualista, dice que «los cambiantes sucesos de la historia, que estriban en mutaciones y combinaciones, discurren enteramente separados de los cambiantes sucesos de la historia del soma sin recibir influencia alguna del entero drama de la vida que se desarrolla a la luz del día, si bien determinan el curso de ese drama en virtud de sus siguientes encarnaciones»<sup>478</sup>. Tal como señalé recientemente, es evidente que hablar de que los genes no reciben influencia alguna de la epigenesis no se ajusta a la actual teoría genética en la

475 Véase Dawkins, R. (1986). *The Blind Watchmaker*. London: Pinguin Book; también, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

476 Para un análisis y crítica del genocentrismo y de la doctrina de Weismann, véase Thompson, 2007, pp. 170-187.

477 Thompson, 2007, pp. 174-179.

478 *PL*, 94 (77) [52-3].

evolución, incluso la más extremista. El énfasis correcto que se puede dar a la intuición de Jonas es más bien su argumento en contra de que los genes persistan y muten por un camino “distinto” de la actividad metabólica autónoma y creativa de los individuos vivos en su medio, por lo que resultarían ser, en ese sentido, meros portadores de los genes sin que haya una participación “directa” de su autoorganización viva (metabólica) en el operar de los genes. En esa medida, se puede decir que el genocentrismo evolutivo desvaloriza las funciones autoorganizativas de la vida en el proceso evolutivo, porque, en efecto, la existencia del individuo vivo, que resulta ser el presupuesto lógico y empírico (operacional) para que la evolución opere, queda supeditado al funcionamiento de los genes –en el lenguaje actual de Dawkins, los genes son los replicadores que construyen vehículos que los transportan, los llamados interactores u organismos, especies, colonias, etc.– y éstos son los que deciden finalmente la historia evolutiva de la vida y la progresión desde los organismos simples a los complejos.

De una u otra forma, buena parte de la doctrina actual de la biología evolucionista persiste en estas tesis y son pocos los que intentan oponerse al determinismo genético. Entre éstos últimos están quienes a partir de la teoría organizacional (o autopoietica) de la vida, buscan matizar la doctrina dominante del adaptacionismo y el genocentrismo. La biología filosófica de Jonas, ya en los inicios de los años 1950, anticipa estas ideas críticas al evolucionismo en un apéndice del ensayo central de *The Phenomenon of Life*, «Is God a Mathematician?», y que tituló «*Note on the Nonparticipation of DNA in Metabolism*»<sup>479</sup>. En esta nota argumenta que el principio organizacional de la vida, la forma autoproducida mediante el metabolismo, que resulta ser la esencia invariante del ser vivo, ya sea de un organismo unicelular o de uno multicelular, debe pensarse como prioritario frente a la doctrina genética que sostiene que el ADN es la clave de todo organismo. Jonas piensa que la identidad física o material del código genético no es idéntica a la identidad orgánica (metabólica) del ser vivo. Aún más, piensa que es el hecho de que el organismo es una estructura autoorganizada (invariante), en un proceso continuo de integración, lo que permite que pueda transmitir, a través de series reproductivas, variaciones estructurales a nivel genético. En otros términos, en la vida es lo molar (la forma fenoménica de lo vivo) lo que permite la continuidad de lo molecular (el material genético).

Para Varela, quien también considera que la esencia de la vida está en la lógica de su autoorganización metabólica (*autopoiesis*) y no en la estructura físico-química siempre variante, la clave de la evolución no puede estar en los genes, sino en el proceso creativo que surge de la dialéctica entre el organismo como totalidad y su medio, estando ambos factores en una relación de co-emergencia y co-dependencia. Al respecto, dice Varela:

---

479 Ver en *The Phenomenon of Life*, «Is God a Mathematician?», Appendix 3: *Note on the Nonparticipation of DNA in Metabolism*, pp. 97-98. Este apéndice sólo lo contiene la edición en inglés y no fue reeditado en ninguna de las dos ediciones en alemán posteriores (*Organismus und Freiheit* [1973] y *Das Prinzip Leben* [1994]) por razones que se desconocen.

Los biólogos pensaron durante años que las proteínas eran codificadas por los nucleótidos del ADN. Sin embargo es claro que los tripletes de ADN sólo son capaces de seleccionar adecuadamente un aminoácido de una proteína si están integrados en el metabolismo de la célula, es decir, en medio de los miles de regulaciones enzimáticas de una compleja red química. Sólo gracias a las regularidades emergentes del conjunto de esa red podemos hacer abstracciones de este trasfondo metabólico y tratar a los tripletes como códigos para aminoácidos<sup>480</sup>.

Varela sintetiza esta idea diciendo que es la identidad autopoietica (metabolismo celular) la que hace posible la evolución (la transmisión de genes) a través de series reproductivas con variación estructural (cambios genéticos) con conservación de la identidad de los organismos. De este modo, la constitución identitaria de un individuo precede, empírica y lógicamente, el proceso de evolución<sup>481</sup>.

### *c. Las implicaciones filosóficas del darwinismo*

La crítica de Jonas al mecanicismo y el adaptacionismo de la teoría de la evolución apunta en el fondo a esclarecer sus contradicciones internas, en virtud de los límites que impone a las consecuencias que tiene el mismo principio de continuidad evolutivo, ya que, si bien los resultados de la teoría implican abandonar la separación metafísica entre el ser humano y el resto de la vida, al operar con una ontología materialista terminan también por reducir el fenómeno de lo humano a esa ontología. Para Jonas, si sacan todas las implicaciones filosóficas que tiene la teoría de la evolución, ésta nos debería llevar a una concepción del ser que no es ni materialista ni tampoco espiritualista. En primer lugar, porque el evolucionismo permite pensar nuevamente el valor y el sentido que puede tener la naturaleza desde el momento que eliminó definitivamente la división metafísica entre el ser humano y el mundo vivo. En segundo término, porque esta teoría, en el plano epistémico, permite cuestionar el presupuesto tácito dualista dentro del cual operaban las ciencias modernas, al postular al sujeto teórico como un observador imparcial en el que la autoexperiencia de su cuerpo no tiene cabida en la descripción del mundo<sup>482</sup>. Por último, da que pensar acerca del concepto de posibilidad creativa en el ser natural porque los seres vivos están siempre construyendo “mundos” de sentido, lo cual implica que haya una dinámica creativa en la vida que asegura la sorpresa de lo siempre nuevo en el ser. Por estos motivos, Jonas considera que la pregunta ontológica (en su caso la pregunta por el ser desde el ente vida) toma nuevas fuerzas con las implicaciones filosóficas de la teoría de la evolución. En efecto, si aceptamos que en la vida

---

480 Varela, Thompson & Rosch, 1997, p. 128.

481 Cf. *FV*, 434.

482 En *Êil et l'Esprit*, Merleau-Ponty hace una llamada a construir una ciencia encarnada, llamado que el biólogo Varela, muy influido por su pensamiento, se tomó muy en serio: «Es necesario que el pensamiento de ciencia –pensamiento de sobrevuelo, pensamiento del objeto en general– se vuelva a situar en un “hay” previo, en el sitio, en el suelo del mundo sensible y del mundo trabajado, tal como está en nuestra vida, para nuestro cuerpo...; este cuerpo actual que llamo mío, el centinela que asiste silenciosamente a mis palabras a mis actos» (EE, 12-3 [11]).

humana hay interioridad y fines intrínsecos, entonces, en virtud de la *continuidad evolutiva* –principio clave en la ontología del viviente de Jonas–, debemos hacer coextensivos estos fenómenos a toda la vida, aunque está claro que en distintos grados según la complejidad de la estructura viva. Si el ser humano está emparentado con los animales, entonces también los animales están emparentados con el ser humano. Esto último, sin embargo, es lo que el mecanicismo del evolucionismo olvida al negar la existencia de la teleología ontológica o real en el viviente. En este sentido, Jonas se pregunta «¿en qué lugar que no sea el comienzo de la vida se puede situar el comienzo de la interioridad? Pero si la interioridad es coextensiva con la vida, una interpretación meramente mecanicista de la vida, es decir, una interpretación por meros conceptos de exterioridad, no puede ser suficiente»<sup>483</sup>.

Por lo tanto, la pregunta es si el mecanicismo y el anti-teleologismo del darwinismo dan cuenta de y hacen justicia al fenómeno de la vida en su integridad, esto es, si es adecuado interpretarlo desde premisas puramente mecánicas y en una sola dirección (desde lo vivo menos complejo a lo vivo más complejo). Si se considera que el marco ontológico con el cual opera esta teoría es el materialista, no sorprende entonces que instaure un nuevo dualismo, en este caso entre organismo y genes, el cual no puede hacerse cargo de los fenómenos de sentido que surgen de las relaciones de los organismos con su medio. Esta teoría, al no dar prioridad a las capacidades de autonomía del organismo en el proceso evolutivo (una estructura autoorganizada que especifica un entorno con un valor o un significado para ella misma), lleva a una comprensión de la vida en términos de mecanismo genético *determinado* desde el exterior por el proceso selectivo, olvidando con ello la participación del comportamiento del organismo individual en este proceso.

La primera materia autoorganizada que apareció en la Tierra, la mínima estructura vital (el organismo unicelular), que era esencialmente distinta (autónoma) de la materia muerta (físico-química) que la integró, fue la que posibilitó, lógica y empíricamente, toda la evolución. Sin embargo, el darwinismo canónico invierte ese orden y termina por colocar en un segundo plano a la autororganización del viviente, subordinándola al mecanismo molecular genético (mecanismo molecular del ADN que aún no es vida autoorganizada) como explicación esencial de la evolución. Eso significa que la condición de posibilidad de la progresión evolutiva y creativa de la vida, el individuo autoorganizado, se transforma paradójicamente en un efecto contingente o azaroso de la *necesidad* de las leyes mecánicas de la materia, vale decir, de aquello que no tiene vida.

El diagnóstico filosófico de Jonas del darwinismo es que terminó por cerrar definitivamente el proceso de consolidación del monismo postdualista del materialismo, en la medida que eliminó la separación metafísica, que aún persistía a fines del s. XIX (por ejemplo, las doctrinas de la teología natural y el diseño natural de Paley que influyeron en el mismo Darwin), entre el espíritu humano y el resto de la naturaleza. Con la teoría de la evolución, el espíritu humano ya no podía entenderse de un modo aislado de la naturaleza, sino como

---

483 PL 101 (83) [58].

el resultado del juego mecánico de las mutaciones genéticas. Esto significó que el presupuesto tácito de tipo dualista con el cual operaba la ciencia moderna (la de un observador racional e incorpóreo extraño al mundo natural), dejó de tener amparo metafísico, porque el ser humano, en tanto que creador de teorías, no es un observador desmundanizado, sino que forma parte de la naturaleza. Por lo tanto, la explicación determinista y mecanicista también lo debe contener. Así pues, el último refugio de la finalidad intrínseca en la naturaleza, la de los fines humanos, desaparece, y, con ello, el materialismo se entroniza en la única visión del mundo válida.

## §12. La crítica a la teoría de sistemas y a la cibernética

Después de haber pasado revista a las críticas emprendidas por Jonas a la teoría de la evolución, expondré la crítica que él hace a las teorías de sistemas por su intento de reducir la estructura y el funcionamiento de los organismos vivos, incluido el ser humano con su vida cultural, social y espiritual, a sistemas físicos y de información. La primera es la Teoría General de Sistemas de Ludwig von Bertalanffy<sup>484</sup> y la segunda es la Teoría de la Cibernética cuyo padre fundador fue Norbert Wiener<sup>485</sup>, ambas creadas en los inicios de los años 1950. Según Jonas, estas teorías, si bien no adoptan un reduccionismo fisicalista en lo epistémico, en su intento de formalizar matemáticamente el comportamiento de los sistemas orgánicos operan una reducción materialista en lo ontológico, la que termina por no hacer justicia al fenómeno de la vida en su integridad, amenazando de paso la adecuada comprensión de los fenómenos humanos. Como decía Husserl en la *Krisis*, «las meras ciencias empíricas generan meros hombres empíricos». Nuestro autor, en el contexto de su filosofía fenomenológica de la vida, emprende una crítica a estas teorías en dos ensayos que incluye en *The Phenomenon of Life*: «Armonía, equilibrio y devenir. El concepto de sistema y su aplicación al campo de la vida» (1957) y «Cibernética y fin. Una crítica» (1953).

Uno de los focos de interés de la filosofía de Jonas es evaluar la razones de la negación de la teleología orgánica en la ciencia actual. Esta cuestión la trata en dos frentes: el principal, y que ocupa partes esenciales de *The Phenomenon of Life*, es el abierto a partir de la crítica a la biología mecanicista moderna que describe los procesos orgánicos prescindiendo del concepto “vida”, en el sentido de que reduce la vida a propiedades físico-químicas o me-

---

484 Jonas conoció y estableció amistad con el teórico de la biología de origen vienés, L. v. Bertalanffy, considerado el pionero de la teorías de sistemas, cuando recién llegaba a Canadá en 1950 para asumir un puesto como profesor asociado en el Carleton College de Ottawa. Coincidieron en ese país gracias a la misma beca, aquella otorgada por la Lady-Davis-Fundation. Véase *M*, pp. 279-280.

485 Norbert Wiener publica su teoría sobre la cibernética en 1948 –después de haber pasado unos cuantos años trabajando para la Fuerza Armada norteamericana en el proyecto de una artillería antiaérea autocontrolada mediante mecanismos servoasistidos o de *feedback* negativo– en el libro *Cibernética o El control y comunicación en animales y máquinas*. Luego, en 1950, publicará un texto en que amplía aún más estas tesis hacia los sistemas sociales, titulado *The Human Use of Human Beings: Cybernetic and Society*.

canismos genéticos que no dan cuenta de la autoorganización estructural o morfológica del ser vivo, y, al mismo tiempo, de su teleología intrínseca. El segundo frente está dedicado a la crítica al programa de la cibernética y de la teoría de sistemas, pues éstas teorías intentan explicar el comportamiento de los organismos con arreglo a fines prescindiendo –igual que la biología mecanicista– de la idea de “finalidad intrínseca” y reemplazándola por la idea de “teleonomía”, la ficción del “como si” el organismo actuase por fines internos. No obstante, el problema del concepto de “teleonomía” (una “cuasi-teleología”) es que reduce el carácter ontológico de los fines en los seres orgánicos a premisas mecánico-causales, lo cual hace de la explicación teleológica una mera ficción metodológica, una finalidad aparente pero no real<sup>486</sup>. Para Jonas, tal reduccionismo de la ciencia actual ha estado motivado, en el fondo, por un rechazo de cualquier tipo de antropomorfismo en la idea de naturaleza y, aún más, ha terminado por concebir al mismo ser humano de un modo no antropomórfico<sup>487</sup>. En tales condiciones, la ciencia produce su propio enigma en el interior de la imagen del mundo que ella crea, porque, como consecuencia del reduccionismo fisicalista, la existencia de las ciencias naturales en el seno de la naturaleza no pueden ser explicadas científicamente, ya que el propio ser humano, incluido el científico, es reducido a una explicación mecánica<sup>488</sup>. Como dice Jonas en *El principio de responsabilidad*, «no es lícito confundir la utilidad metodológica con la decisión ontológica»<sup>489</sup>.

#### a. *La Teoría General de Sistemas de Bertalanffy*

Jonas conoció y estableció amistad con el teórico de la biología de origen vienés, Ludwig von Bertalanffy, considerado el padre de la teorías de sistemas, cuando recién llegaba a Canadá. Por aquel entonces Jonas publicaba sus primeros ensayos sobre filosofía de la biología, en los que reflexionaba acerca de las implicaciones ontológicas del fenómeno del metabolismo. Coincidentemente, Bertalanffy venía desarrollando su teoría de los “sistemas abiertos”, dentro de los cuales incluía a los organismos, orientada a una matematización del fenómeno del metabolismo, vinculándolo con los fenómenos morfológicos. Si bien cada uno asumía perspectivas metodológicas muy distintas: Jonas, la fenomenológica, y Bertalanffy, la sistémica y matemática, coincidían en su objeto de su estudio, la naturaleza del ser vivo, para comprenderla más allá del dilema entre el mecanicismo y el vitalismo.

Antes de publicar su ensayo sobre el uso del concepto de sistema para explicar a los

486 Sobre la crítica de Jonas a la teoría de sistemas y a la cibernética como, también, al concepto de teleonomía, véase Szostak, W. (1997). *Teleologie des Lebendigen: zu K. Poppers und H. Jonas*. Frankfurt a. M.: Peter Lang GmbH, cap. 2: "Hans Jonas' Philosophische Biologie", pp. 42-87 (especialmente, el apartado 2.2: "Die wissenschaftliche Neufassung der Teleologie" y 2.3: "Hans Jonas' Kritik der Teleonomiekonzeption").

487 Cf. *RG*, 339 (356).

488 *MPF*, 53-4. Véase también los argumentos de Jonas contra el fisicalismo en *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*.

489 *PR*, 137 (129). Véase también *PhU*, 252-253.

organismos («Armonía, equilibrio y devenir. El concepto de sistema y su aplicación al campo de la vida», 1957), Jonas escribió, en 1951, un breve comentario a la Teoría General de Sistemas de Bertalanffy<sup>490</sup>, en la revista *Human Biology*<sup>491</sup>, en el que anticipaba la crítica que desarrolló posteriormente en dicho ensayo dedicado al concepto de sistema aplicado a la vida.

Este breve comentario de Jonas tiene el objetivo, más que de hacer un análisis filosófico del concepto de sistema para las totalidades orgánicas, de hacer una crítica a la tesis de Bertalanffy acerca de la posibilidad de formalizar (o matematizar) los hechos biológicos, en particular, el funcionamiento mínimo de los organismos en su actividad metabólica. Dentro de ese contexto teórico, Jonas se pregunta si la formalización del funcionamiento de los organismos mediante la definición axiomática de “sistema abierto”, propuesta por el biólogo vienés, se logra dar cuenta de la idea morfológica de totalidad (*wholeness*) y, a su vez, de un concepto que le está asociado: la teleología interna del organismo.

La definición de organismo de Bertalanffy como “sistema abierto” toma por característica definitoria de éste al proceso dinámico metabólico de entrada y salida de nutrientes que permite conservar la totalidad o forma orgánica. Este proceso metabólico puede ser expresado en una ecuación general de la cual se pueden *deducir* otras propiedades sistémicas del organismo así definido, tales como la autorregulación, el crecimiento y su límite, la regeneración, la adaptación y la capacidad de conseguir objetivos por caminos distintos de los habituales. Ese dinamismo regulador explicaría los fenómenos morfológicos recién mencionados, para los cuales el vitalismo de Driesch tenía recurrir al concepto metafísico de “entelequia”. Bertalanffy no cree necesario hacer uso de categorías vitalistas para explicar este “equilibrio fluido” o “equifinalidad” de los sistemas orgánicos. Estos sistemas se pueden formalizar en ecuaciones que expresan su estado final como un estado uniforme (*steady state*) en equilibrio metabólico y que depende sólo de sus constantes.

Ahora bien, Jonas estima que, entre la fórmula algebraica y ciertos hechos biológicos que tienen un significado altamente morfológico (v. gr. la autointegración espontánea, la segregación progresiva, la centralización y otros fenómenos estudiados por el vitalismo de Driesch) y no meramente cuantitativo (como el equilibrio metabólico), hay una brecha insalvable. Como dice nuestro pensador, de «premisas meramente aritméticas no se pueden derivar conclusiones morfológicas». En este sentido, una matematización del funcionamiento mínimo del organismo no comprende el carácter esencial de éste: la forma o totalidad que se mantiene como invariante en el proceso metabólico. Los valores de la ecuación de un

---

490 Los primeros textos de Bertalanffy acerca de la teoría de sistemas son: «Zu einer allgemeinen Systemlehre» en *Blätter für Deutsche Philosophie*, 3/4 (1949), 114-129; «The Theory of Open Systems in Physics and Biology» en *Science*, 111 (1950), 23-29; «An Outline of General System Theory» en *British Journal of Philosophy of Science* 1 (1950), 139-164. Estos ensayos luego se agruparon en su libro *General System Theory: Foundations, Development, Applications*. New York: George Barziller, 1968 [Teoría General de Sistemas. México D.F.: FCE, 1976].

491 H. Jonas. (1951). «Comment on Bertalanffy's General of System Theory». En: *Human Biology* 23, pp. 404-426.

sistema abierto, en efecto, no dan cuenta de la forma vital misma, ya que ésta es un hecho fenomenológico que permanece intacto en la matematización que resulta ser un rendimiento abstracto que es posterior o secundario al rendimiento fenomenológico. Pero esto no significa que se deba recurrirse a una idea vitalista, como la de entelequia (Driesch), para comprender la totalidad orgánica, porque, al imponer una idea trascendente a las partes materiales con el fin de explicar la totalidad del fenómeno vivo, sigue manteniéndose las premisas mecanicista, con lo cual se termina por oscurecer aún más el sentido de totalidad orgánica. La teoría general de sistemas de Bertalanffy tiene en cuenta esta contradicción del vitalismo que, para salvar los fenómenos, introduce desde afuera (por el teórico observador de la vida) un concepto abstracto para explicar la vida como totalidad de comportamientos, pero no logra comprender lo esencial: cómo es posible la emergencia de esa totalidad orgánica y su autorregulación interna a partir de los elementos materiales de los que se compone.

La pregunta que plantea Jonas, en el ensayo «Armonía, equilibrio y devenir», es en qué medida el concepto de sistema es adecuado para describir los organismos vivos y su estructura teleológica intrínseca. Se podría decir que todo sistema vivo es un sistema físico. Ahora bien, la pregunta para Jonas es si el sistema vivo se reduce a un sistema físico. Los sistemas físicos se caracterizan por la finitud o límite de su forma y por la cantidad de elementos que lo componen en estado de equilibrio, como también, por un cierto tipo de clausura que distingue un “exterior” de un “interior” del sistema. Teniendo en cuenta estos aspectos conceptuales de la idea de sistema, Jonas comienza por afirmar que el «sentido ontológico del sistema y de su devenir encierran especial relevancia para responder a la pregunta de si el concepto de sistema es adecuado para hacerse cargo de los hechos vitales».

Los sistemas físicos, una vez que alcanzan el equilibrio, se mantienen en un movimiento repetitivo que los autoconserva, a menos que sean amenazados por causas externas. Esto significa, para Jonas, que «ningún sistema [físico] como tal tiene historia». En consecuencia, equilibrio e historicidad se excluyen recíprocamente en los sistemas meramente físicos, pues «solo hay *historia* allí donde un sistema se está constituyendo o ya se está deshaciendo». Esta exclusión recíproca es lo que hace problemático, según Jonas, que el concepto de sistema físico sea adecuado para la descripción de una forma viva. Porque, si todo sistema físico es *ahistórico*, esto implica que cualquier sección de su serie temporal será equivalente a cualquier otra en sus elementos simultáneos, ya que cada una de ellas contendrá la totalidad del sistema, por lo que el tiempo nada agrega a la unidad del todo. Por el contrario, un organismo vivo nunca está en un estado de equilibrio en los términos de un sistema físico, ya que cada sección temporal contiene siempre elementos distintos. Por lo mismo, el ser vivo es por esencia histórico, posee un tiempo propio que él mismo instituye. Si observamos el organismo, dice Jonas:

[...] cada una de sus fases, incluso cada uno de sus momentos, le añade algo nuevo que no estaba contenido en las fases o momentos precedentes y que, por tanto, no es una mera transformación de lo mismo; que incluso en la repetición de ciclos de



experiencia (como alimentación y excreción, vigilia y sueño, etc.) la simultánea presencia como telón de fondo del pasado ya vivido –la edad del sujeto– hace que cada instante sea cualitativamente distinto de los restantes y que se convierta en eslabón de una secuencia irreversible e irrepetible; que, en suma, la vida no alcanza su totalidad propia, y ello sin que nunca pueda decirse que la tenga, más que en la sucesión de todos sus estados, y que su identidad no consiste en la equivalencia de los componentes de su serie temporal, sino que, precisamente, es lo que da cohesión a la multiplicidad de los mismos<sup>492</sup>.

La historicidad del sistema vivo muestra aquello que destaqué en el capítulo anterior como propio del *modo de ser* de la existencia viviente: el que es un ser cuya totalidad “no” es la suma de sus partes, opera con una negatividad interna a su ser. Tal negatividad en el ser vivo toma el nombre de deseo: es la intencionalidad del viviente. En tal sentido, la propiedad de autoorganización de la vida no puede igualarse a la mera autoconservación de lo mismo. La vida aspira y *desea* una autoconservación “activa” de aquello que le es propio en su condición de ser sintiente y por ello tiene *interés* en *sí misma* que se expresa en construcción de sentidos en su apertura al mundo que están orientados a conservar esa condición cualitativa. Tal condición de la vida muestra que ella es por esencia creación de novedad que se integra continuamente en su totalidad desplegada en el tiempo. Hay, por tanto, una orientación cualitativa o teleológica inmanente a la vida que está ligada a su temporalidad y por eso no puede reducirse a un mero mecanismo o sistema regulatorio de autoconservación.

La visión mecanicista de los organismos se puede ya encontrar en Descartes y su teoría de los autómatas naturales (ver §4). Descartes fue el primero en aplicar la idea de sistema a la vida, tomando como modelo a la máquina y poniendo énfasis en la estructura como algo separado de la función. Para Descartes, el organismo es un sistema cerrado, aunque intentó, como dice Jonas: «[...] hacer justicia a la relación con el entorno [...], mediante una teoría de los reflejos (presentada en las *Passions de l'âme*) que, a fin de explicar el “aprendizaje” de modo ateleológico, llega a anticipar el concepto de reflejo condicionado, es decir, de conexiones senso-motoras modificadas mecánicamente mediante estímulos exteriores»<sup>493</sup>. La teoría biológica de Bertalanffy como la teoría cibernética de Wiener son teorías sistémicas que, a diferencia de la teoría de los autómatas de Descartes, explican al organismo como un “sistema abierto” dirigido u orientado a un entorno, en una relación de circularidad, aunque esa explicación aún está dentro de las premisas del mecanicismo moderno.

Estas teorías sistémicas contemporáneas que critica Jonas, a su juicio, fallan en dar cuenta de la teleología interna en el comportamiento del viviente el cual se explica, desde un punto de vista externo, en términos de “objetivos”. El concepto de “objetivo”, en estas teorías, está ligado a la idea de equilibrio dinámico. En efecto, el comportamiento del organismo dirigido a un objetivo es lo que mantiene su equilibrio dinámico y, a su vez, éste motiva la orientación a fines del organismo. Lo que es problemático para Jonas en esta explicación

---

492 PL, 119 [99].

493 PL, 121 [101].

de la conducta por fines internos es que son descripciones dadas desde el exterior del organismo por el propio observador. Y, en ese sentido, el equilibrio temporal del sistema sólo se comprende en términos de *autoconservación* y no en virtud de una teleología intrínseca que nace de la propia conducta del organismo.

La pregunta que se hace Jonas es si esta idea circular de sistema logra expresar adecuadamente la *existencia orgánica*, es decir, si da cuenta realmente del modo de ser propio de la vida. Si la autoconservación del sistema vivo se da porque cada vez el “objetivo” es alcanzado por dicho sistema, ese objetivo no es resultado del operar del propio sistema sino que existe porque es descrito externamente por el observador. Para Jonas tal descripción no es adecuada para comprender la vida desde su interior, desde su propia existencia, porque la idea de equilibrio por más que exprese la dinámica del viviente no describe la finalidad interna de éste. La razón que da Jonas es que el ser vivo no se perfecciona por el estado de equilibrio sistémico que alcanza cada vez que obtiene el cumplimiento del objetivo. El estado de equilibrio dinámico es condición necesaria para la vida pero no suficiente, porque no explica ni comprende el fin interno de la vida, porque éste no consiste en la mera autoconservación, sino en mantener aquello que pone a la vida en su situación propia en el mundo, esto es su propia calidad de vida que aspira mantener desde sí misma.

Así, por ejemplo, si la sensibilidad, el movimiento y el deseo son en el animal aquello que lo define, éste tiene un *interés* o *preocupación* por conservar esas cualidades de viviente y no otras. Una vida animal no aspira a conservar la condición metabólica mínima, sino su condición metabólica en tanto que animal, por lo tanto, aspira a conservarse con su neurológica senso-motora y no sólo como un ser metabolizante mínimo. De tal manera que son las propias capacidades del viviente, esto es, sus propios medios los que se transforman en fines. Así, pues, las capacidades de cada viviente no son un mero medio para un equilibrio dinámico, porque, si bien son condición necesaria para conservar su ser, estos medios pasan a ser su propio fin a conservar. En suma, la vida aspira a conservar sus propias capacidades orgánicas que alcanza progresivamente en el proceso de la evolución, por lo que medios (órganos) y fines en la vida (del organismo) están en una relación dialéctica circular que, en conjunto, configuran el fin natural del ser vivo.

#### *b. La crítica a la teoría cibernética*

A continuación hay que determinar cuál es la idea de fin que la teoría cibernética construye y analizar los argumentos por lo que Jonas considera que es inadecuada para comprender la vida. A partir de este punto se dibuja en negativo la idea de teleología orgánica que nuestro pensador formula para el fenómeno de la vida y que expondré en su argumentación constructiva en el capítulo siguiente. La cuestión de fondo, para Jonas, es que la formalización del concepto de vida por la teoría cibernética se traduce en un «intento de explicar el comportamiento con arreglo a fines sin fines, exactamente igual que el *behavio-*

risma es el intento de una psicología sin “psique”, o la biología mecanicista la descripción de procesos orgánicos sin “vida”»<sup>494</sup>. Esto significa, para el caso de la teoría cibernética, la construcción de una idea de fin meramente nominal, un “como si” los sistemas cibernéticos actuasen orientados por fines. Se trata, en último término, de un concepto de fin orgánico que supuestamente es interno al sistema, pero, en la medida que, es construido con arreglo a premisas mecánicas, es un fin externo determinado por el observador. A partir de la cibernética de Wiener y luego de la biología de Monod<sup>495</sup> a este tipo de teleología se le denomina *teleonomía*<sup>496</sup>.

Lo contradictorio en el argumento de la cibernética es que no puede evitar introducir de contrabando en los “sistemas mecánicos de comunicación de información”, en los que se incluyen los comportamientos con arreglo a fines de los seres humanos, la idea de teleología real (u ontológica) que opera en los seres humanos, que, sin embargo, al mismo tiempo, intentan reducir a premisas mecánicas. Esto significa que la teoría cibernética, si bien debe partir del presupuesto de que es la propia existencia humana la que es capaz de comprender, diseñar y construir el funcionamiento de una máquina dirigida a una finalidad para la cual se ha fabricado, termina por reducir el actuar por fines del ser humano a ese mismo punto de vista externo. Por lo tanto, lo contradictorio es presuponer el comportamiento teleológico humano para la comprensión de un sistema mecánico autoregulado y luego describir que la finalidad de todo sistema mecánico, incluido el ser humano, es interna, cuando en realidad no es más que una velada proyección antropomórfica externa al sistema.

El modelo del mecanicismo cibernético vuelve a caer, entonces, inconscientemente en el antropomorfismo ingenuo del mecanicismo de los autómatas naturales de Descartes, puesto que es el intento de entender y describir un fenómeno natural a partir de un diseño artefactual humano. Con todo, el programa de la teoría cibernética, en un contexto post-darwiniano, quiere llevar el modelo mecanicista no sólo al comportamiento animal como lo hizo Descartes, sino, también, hasta el corazón de todo comportamiento humano, es decir, a los procesos mentales e, incluso, al funcionamiento de las sociedades y la cultura. Tal y

---

494 PL, 211 (174) [120].

495 Cuando Jonas comenzó a elaborar, a inicios de los años 1950, su crítica a la teoría de sistemas y la teoría cibernética, junto con su crítica a la teoría de la evolución, evidentemente no tenía en vista las ideas de Monod en *Azar y necesidad* que aparece en 1970. Este libro de Monod refleja paradigmáticamente las ideas de la biología mecanicista moderna que Jonas critica fuertemente por su reducción materialista de la vida.

496 Por “teleonomía” Monod entiende lo siguiente: «una de las propiedades fundamentales que caracterizan sin excepción a todo los seres vivos: la de ser objetos dotados de un proyecto que a la vez representan en sus estructuras y cumplen con sus *performances* [...] Diremos que éstos [los seres vivos] se distinguen de todas las demás estructuras de todos los sistemas presentes en el universo por esta propiedad que llamaremos teleonomía» (*Azar y necesidad*, Tusquet, Barcelona, 1984, p. 20). A esta condición necesaria pero no suficiente se suman dos propiedades más, vinculas y separadas a la vez, que tienen que ver con el mecanismo genético: la morfogénesis autónoma y la invariancia reproductiva. Todo el aparato teleonómico es derivado de premisas mecánicas. Es una ficción metodológica de la finalidad real. No es, por tanto, una teleología ontológica implicada por la propia autonomía autoorganizativa del ser vivo como individuo.

como considera la cibernética estos fenómenos, piensa Jonas que «la diferencia entre el ser humano y la máquina ha perdido su significado, y uno y otro son conceptos intercambiables». Aquí yace oculto, en consecuencia, un antropomorfismo que Jonas considera como la irresistible inclinación del entendimiento humano a «interpretar las funciones humanas con arreglo a la categoría de los artefactos que las sustituyen, y los artefactos con arreglo a las categorías de las funciones humanas que cumplen»<sup>497</sup>.

En su crítica a la cibernética, Jonas se detiene en tres conceptos que esta teoría intenta deducir de premisas formales mecanicistas: la teleología, la información y el pensamiento racional. El eje de esta teoría reside en la idea de fin autoregulado de un sistema mecánico. Por eso, Jonas comienza sus análisis crítico, diciendo:

Si la cibernética cumple su promesa por lo que hace a los fenómenos teleológicos –a saber, que el correspondiente concepto se pueda obtener de premisas exclusivamente mecánicas– habrá demostrado su punto principal y habrá superado un dualismo viejo de siglos. Mostraré, sin embargo, que esa pretendida superación es aparente y, en definitiva, meramente verbal<sup>498</sup>.

Comienza nuestro filósofo analizando la estructura semántica de la idea de “fin cibernético”. Por este concepto, la teoría entiende el “comportamiento con arreglo a fines” de un sistema, el cual se deduce del concepto de “comportamiento activo”, definido como el cambio de una cosa con referencia a su entorno. Ahora bien, un comportamiento activo lo es con arreglo a fines cuando el sistema alcanza un objetivo y por objetivo se entiende que es el estado último o de reposo del sistema. Ese estado es el momento en que el sistema llega a la máxima entropía. Lo problemático de esta definición de “fin”, para Jonas, está, en parte, en que es resultado de una operación de atribución externa al sistema y por esto carece de toda virtualidad para definir el fin interno propio operar del sistema. Bajo la definición de “fin cibernético”, cualquier actividad de una cosa sería teleológica, ya que todo proceso mecánico artificial o natural tiende a la entropía, y aplicada al organismo (un sistema neguentrópico pero que es finito porque termina sometido a la ley de la entropía), implicaría decir que el objetivo de toda vida es la muerte, lo cual no expresa bien el sentido de la vida.

Un sistema cibernético es un tipo de sistema que se comporta con arreglo a fines en la medida que es un mecanismo con receptores y efectores (equivalente conceptual de la capacidad de percibir y moverse) que autorregula su comportamiento orientado a un objetivo mediante *feedback* positivo. Este comportamiento es entendido por el ciberneta como un comportamiento teleológico, por lo que considera que es aplicable a todos los organismos con capacidades de percepción y movimiento.

Para Jonas, como anticipé, la debilidad de la teoría reside, ante todo, en la definición de “comportamiento teleológico”. La pregunta pertinente para analizar este concepto sería “dónde” radica el fin en el sistema. En una primera aproximación a su crítica, Jonas comen-

---

497 PL, 199 (163) [110].

498 PL, 200 (164) [111].

ta que describir la finalidad del sistema en términos de “lograr un fin” y de “éxito” cuando alcanza su objetivo, es una mera proyección antropomórfica, pues sólo el observador puede valorar si el comportamiento de la máquina es exitoso o no, esto es, si alcanza el objetivo o no. En una descripción de este tipo el fin no es interno al sistema sino externo. Por lo tanto, decir que el fin reside en el mecanismo como un todo no es más que una licencia verbal que se debe a una confusión semántica. Sobre el punto, Jonas comenta:

Toda la doctrina cibernética del comportamiento teleológico se puede reducir a la confusión de “estar al servicio de un fin” con “tener un fin”. O, todavía más específicamente, a la confusión de “realizar un fin” con “tener un fin” [...]. De esta manera, un contexto de acción indudablemente “dirigido a fines” no tiene por qué implicar, ni en lo más mínimo, que el sistema mismo que actúa, o alguna parte de él, tenga el objetivo en cuestión o cualquier otro. La prueba *de que lo tiene* no es su mera realización, y menos todavía la aplicabilidad formal de ciertos nombres<sup>499</sup>.

Más allá de la insuficiencia de la cibernética para comprender la vida animal y al organismo en general como sistemas autorregulados, debido a la confusión semántica entre “realizar un fin” y “tener un fin”<sup>500</sup>, para Jonas la teoría produce un nivel de reducción del comportamiento teleológico aún más problemático. Por que mediante la analogía que establece entre el ser humano y la máquina, la cibernética conduce al pensamiento a una situación de máxima esquizofrenia que niega la verdad y el sentido de la misma. Esto por cuanto la teoría pretende ser una explicación

[...] unificada del mecanismo, el organismo, el sistema nervioso, la sociedad, la cultura y el espíritu, y mediante el sugestivo empleo de los conceptos de comportamiento, fin, objetivo, información, memoria, decisión, saber, iniciativa, valor y pensamiento ha ido hinchando sus definiciones, tan modestas al comienzo, hasta que su empleo ha terminado por no ser otra cosa que mera esgrima verbal<sup>501</sup>.

Sin embargo, por más que la teoría tenga pretensiones unificadoras, el teórico no se somete a ella, ya que en el acto de reflexión (en su experiencia vivida como teórico) sobre el comportamiento, la finalidad, el pensamiento, no queda sujeto a las reglas cibernéticas. De tal suerte que hay una contradicción performativa, pues aquello que enuncia el teórico, el contenido de sus reflexiones, se contradice con su acto de reflexión en el lenguaje. Esto sucede porque en el momento en que el científico observa, describe y explica los objetos, al mismo tiempo, niega o no reconoce que tales actos los hace desde su experiencia vivida, estos es en su condición de existencia viviente con capacidad de comportamientos teleológicos y capacidad reflexiva. En consecuencia, el teórico se sitúa en una posición de “personalidad escindida”, dentro (como objeto de la teoría) y fuera (como pensador) del discurso a la vez.

---

499 PL, 215 (177) [123].

500 Para entender la distinción entre la explicación causal y la teleológica, ver Wright, G. H von. (1980). *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza, cap. 3: "Intencionalidad y explicación teleológica", pp. 107-155.

501 PL, 218 (180) [125].

Este mismo argumento, el de la contradicción performativa, que esgrime Jonas contra esta teoría, lo desarrolla más ampliamente en contra de la tesis del epifenomenalismo (en *Macht oder Ohnemacht der Subjektivität? Das Leib-Seele Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, 1981), dentro de la cual se puede incluir a la tesis de la cibernética. El concepto de epifenómeno, según Jonas, «expresa que lo subjetivo o psíquico o mental es la apariencia que acompaña a ciertos procesos físicos que tienen lugar en el cerebro»<sup>502</sup>, por lo tanto, es *como si* actuásemos efectivamente ajustados a fin psicológico, pero la descripción física considera que ese carácter teleológico es «puramente putativo, operativamente superfluo y, llegado este extremo, inexplicable»<sup>503</sup>. Jonas, mediante una *reductio ad absurdum*, invalida esta tesis, diciendo que «[...] aquello que la tesis dice acerca de cualquier posible tesis, ha minado la base de la suya propia. Cualquier teoría, incluso la más falsa, es un tributo al poder del pensamiento [...]. El epifenomenalismo, por el contrario, afirma la impotencia del pensar y con ella la incapacidad en sí mismo de ser una teoría independiente»<sup>504</sup>. Esta tesis representa para Jonas un verdadero «suicidio de la razón».

Si bien el filósofo reconoce que este modo de teoría objetivista es admisible respecto de las ciencias particulares que atienden a una parcela del ser, no lo es cuando la misma teoría tiene pretensiones filosóficas de dar una idea del ser en general. Algunas teorías fisicalistas, como, por ejemplo, la cibernética, llegan al punto de incluir en su explicación a la sociedad en los siguientes términos: «una red de comunicación que está al servicio de la transmisión, el intercambio y la acumulación de información, y esto la mantiene unida»<sup>505</sup>. Piensa Jonas que nunca se había dado un concepto más vacío de sociedad humana que éste, pues carece de cualquier expresión de su sentido y de sus fines<sup>506</sup>. Sin el concepto de “bien”, agrega Jonas, no podemos ni siquiera empezar a acercarnos al concepto de comportamiento, sea individual o social, ya que el obrar intencional se dirige *per se* a un bien o a algo que aparece como un bien.

---

502 MOS, 43 (99).

503 MOS, 46-47 (95).

504 MOS, 63 (113).

505 PL, 219 (181) [126].

506 Para la problemática del «ser-fin» como superior a la no-finalidad, véase, Ciaramelli, 2001, pp. 131-155.



## CAPÍTULO V

### LA TEORÍA DE LA FINALIDAD Y DEL VALOR EN JONAS

#### §13. La teoría de la finalidad desde *The Phenomenon of Life* hasta *Das Prinzip Verantwortung*

Para analizar la teoría de la finalidad en Jonas, comenzaré por plantear que la elaboración de ésta hunde sus raíces en el problema del nihilismo y del dualismo de la metafísica moderna, cuestión que parcialmente he abordado en el capítulo anterior. Después de esto, estudiaré la rehabilitación que Jonas hace de la idea de finalidad inmanente, en tres niveles: el organismo, la naturaleza y el cosmos, para establecer así, críticamente, el modo en que Jonas aborda el tema de la teleología natural, siendo éste un paso necesario para la crítica de la fundamentación ontológica de su ética de la responsabilidad que expondré en el capítulo final de esta investigación<sup>507</sup>.

##### *a. La finalidad inmanente en el ser de la vida como superación del nihilismo*

Jonas pretende sortear los escollos del nihilismo y el dualismo de la metafísica moderna (ver §10), mediante una biología filosófica orientada a una nueva lectura del ser, que comprende la idea de devenir, finalidad y valor en la relación recíproca entre naturaleza, vida y conciencia<sup>508</sup>. Tal propuesta está en la línea de una ontología fundamental del fenómeno de la vida bajo la influencia de la analítica existencial heideggeriana, aunque en un sentido crítico a ésta, como expuse en el §2; puesto que Jonas no propone ir desde una ontología fundamental del *Dasein* a la vida (por la vía de una ontología privativa: el ser vivo no humano interpretado como un *Dasein* empobrecido), sino, al contrario, desde una ontología fundamental de la existencia orgánica al *ser humano*, pero situando a la propia experiencia humana psicofísica como principio hermenéutico de una ontología privativa o, en los propios términos de Jonas, de una «interpretación sustractiva» del ente vida. Con ello, nuestro filósofo pretende una inversión metodológica de la vía heideggeriana que rompa el secreto dualismo entre el *Dasein* (el ente que está más allá de la concreción psicofísica del ser humano) y el resto de la vida y la naturaleza en general. En efecto, a diferencia de Heidegger,

---

507 Sobre el tema de la finalidad, desde una perspectiva muy original y radical más allá de cualquier idealismo y materialismo, en tanto que noción clave que se extiende tanto al mundo inorgánico y orgánico como a la actividad de la conciencia humana, véase Ruyer, R. (1952). *Néo-finalisme*. Paris: PUF. Las categorías claves de Ruyer son las de libertad y existencia, en el entendido de que la vida y la conciencia son una unidad sin distinción o capas de lo que él denomina «domaine absolue de survol» o «surface absolue». Una lectura crítica de su obra, véase en Barbaras, 2007, segunda parte: "Vie et exteriorité", cap. primero: "Les domaines absolus de survol", pp. 157-181.

508 Acerca de la amenaza del nihilismo y de cómo Jonas hace frente a ésta mediante el «principio vida» y el «principio de responsabilidad», véase Dewitte, J. (1988). «Préservation de la nature et image de l'homme». En: *Études phénoménologiques*, N° 8, pp. 35-36.



Jonas no elabora una “zoología privativa” a partir del *Dasein*, sino que parte de la existencia viviente (biocentrismo ontológico) asumiendo el principio metodológico de que es la autoexperiencia de la vida en nosotros en tanto que vivientes (antropomorfismo crítico) la que nos abre la posibilidad de comprensión del ser.

A partir de la década de los años 1950, comienza Jonas a formular una incisiva crítica a la filosofía de Heidegger de *Ser y tiempo*, que a fines de los años 1920 e inicios de 1930 lo había guiado en la investigación del fenómeno gnóstico. Al tomar distancia de la filosofía de su maestro, Jonas pudo ver y comprender la presencia de elementos gnósticos y nihilistas en parte del pensamiento moderno y en el existencialismo contemporáneo, y, en particular, en los conceptos de *Ser y tiempo* y del existencialismo ateo de Sartre. Nuestro filósofo vio en estos últimos la expresión de un nihilismo acósmico, antropológico y ético análogo al de su antepasado religioso gnóstico.

Esta crítica la desarrolla Jonas en el ensayo «Gnosticism and Modern Nihilism» (1952) y luego, en «Heidegger and Theology» (1964), ambos publicados originalmente en inglés e incorporados al final de *The Phenomenon of Life* (1966). En el primer ensayo propone la tesis de que la extraordinaria capacidad interpretativa de la analítica existencial heideggeriana para el fenómeno Gnóstico se debe, más que por la universalidad de sus conceptos, a la fuerte correspondencia entre la naturaleza de la existencia gnóstica y la estructura existencial del *Dasein*. A partir de esta intuición, Jonas postula que el movimiento gnóstico y el movimiento existencialista (el primero, mítico-religioso y que surge en la antigüedad tardía; el segundo, filosófico y esencialmente moderno) mantienen un “parecido de familia” que amerita una atención especial con el fin de develar un fenómeno esencial de nuestra época y que será uno de los motivos críticos permanentes hasta el final de su filosofía: el nihilismo contemporáneo. Por ello, sostiene que «la lectura “existencialista” del gnosticismo, tan justificada como está (o en la medida en que está justificada) por su éxito hermenéutico, nos invita, como a su contrapartida natural, a emprender el intento de una lectura “gnóstica” del existencialismo»<sup>509</sup>.

En la modernidad —la época en que, al entender de Jonas, se da inicio a una crisis existencial del ser humano respecto de su lugar en el cosmos y que llega a su clímax en la época contemporánea— se reitera este nihilismo cósmico gnóstico pero con una diferencia metafísica esencial con respecto a su dualismo: el ser humano moderno se ve arrojado, no a una naturaleza antidivina y hostil, sino a una naturaleza indiferente y neutra de todo sentido y valor. Esta diferencia hace del nihilismo moderno algo mucho más radical y desesperado que el nihilismo gnóstico, porque este último en la búsqueda de la unión del ser humano con

---

509 *PL*, 347 (281) [213]. Jonas, en su ensayo «Gnosticismo, existencialismo y nihilismo», utiliza el concepto de “existencialismo” para circunscribir a la filosofía de Heidegger de *Ser y Tiempo*, aunque aclara que él mismo jamás utilizó ese término para referirse a ella (*MM*, 46). Jonas extiende bastante este concepto, incluyendo dentro de él no sólo la línea del existencialismo ateo Nietzsche-Heidegger-Sartre, sino también a un pensador moderno como Pascal. Para el nihilismo histórico, véase Volpi, F. (1999). *Il nichilismo*. Roma: Laterza, especialmente los caps. X a XII, dedicados a Nietzsche, Heidegger y Jonas.

la trascendencia divina a través del conocimiento (*gnosis*) era más coherente en su dualismo metafísico.

El intento de una lectura gnóstica del existencialismo contemporáneo la sintetiza Jonas en dos claves hermenéuticas aplicadas a *Ser y tiempo*: el dualismo secreto entre el *Dasein* y la naturaleza, que analicé en el §2 letra b, y «la temporalidad sin presente», la cual expondré a continuación<sup>510</sup>. El argumento de Jonas es que la temporalidad del *Dasein* es una temporalidad sin la densidad del presente vivido o, en otros términos, una temporalidad desencarnada. La razón que da es que, por un lado, el presente del *Dasein* no mantiene una relación de sentido con su propio pasado, el cual se ha instituido desde su nacimiento como el tiempo pasivo vivido por él, porque el *Dasein* es visto como un ser arrojado al mundo al parecer en plena soledad como si no tuviese padres, familia, ni ancestros; y, por otro lado, el futuro del *Dasein* como posibilidad vivida desde la densidad del ahora se reduce a una proyección de su existencia como *ser-para-la-muerte*. El único éxtasis temporal que se reconoce con un valor existencial es el presente, el tiempo del «instante» (*Augenblick*) de la «resolución» (*Entschlossenheit*), un tiempo puntual sin densidad que está en función de los otros dos éxtasis temporales: el pasado de la *facticidad* de lo ya sido y el futuro al cual se lanza la decisión auténtica del *Dasein* que asume que es un *ser-para-la-muerte*. En consecuencia, concluye Jonas, no hay un presente vivido en el que pueda *habitar* una existencia auténtica. Esta estructura temporal de la existencia es una consecuencia de la depreciación de la naturaleza y de la condición viviente del *Dasein*, lo que es esencial, según Jonas, al nihilismo acósmico y, a su vez, al nihilismo ético del existencialismo heideggeriano.

Jonas sostuvo la siguiente crítica a la visión ética o, más bien, a la ausencia de ésta en la filosofía de Heidegger:

Obviamente, estamos ahora en el umbral que conduce de una ontología del *Dasein* al ámbito de la conducta ética. Heidegger jamás cruzó este umbral en *Ser y tiempo* y, en la medida que yo sé, tampoco lo hizo en sus obras posteriores. Seguramente, en la distinción que él hace entre “autenticidad” y “inautenticidad” de la existencia está presente un imperativo latente del deber hacer y el deber de no hacer. Pero Heidegger deja las cosas así, a saber, para él “auténtico” e “inauténtico” son descripciones de modos alternativos de modos de ser y de estados presentes de cada *Dasein*. Ante todo y la mayoría de las veces, cada uno no vive en tanto uno mismo sino que habla, piensa y actúa como “se” habla, piensa y actúa; pero es sólo “anticipando la muerte”, es decir, reflexionado sobre nuestra propia mortalidad, que cada uno es consciente de la resolución de ser uno mismo, es decir, existir auténticamente. Sin duda, este último

---

510 Jacques Taminiaux en su ensayo «Les enjeux de la lecture gnostique de Sein und Zeit» indaga las raíces de esta lectura en los años formativos de Jonas con Heidegger, haciendo referencia a la posible influencia que tuvieron en él los cursos de Heidegger sobre la problemática de la vida en Aristóteles. En *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA, 22), Heidegger hace un análisis de la *zoé* y de la existencia humana (*Dasein*) en Aristóteles. Tal referencia permite, según Taminiaux, salir de la paradoja de la influencia de Heidegger en la ontología de la vida jonasiana, esto es: por un lado, la interpretación de la vida con las categorías del *Dasein* y, por otro, un *Dasein* gnóstico ajeno o incluso hostil a la vida. Véase Taminiaux, J. (2001). «Les enjeux de la lecture gnostique de Sein und Zeit». En: *Études phénoménologiques*, 33-34, pp. 91-109.

estado es superior a la trivial “cotidianidad”, pero lo que esta resolución favorece o combate, no se dice. [...] Es finalmente una mortalidad muy abstracta [en ausencia del sentido de la corporeidad y el cuidado de otros] la que se trata aquí de tomar en cuenta para hacernos reconocer en serio la existencia. Ignorando el fundamento concreto de la ética, la interpretación de Heidegger de la interioridad deniega a esta misma un acceso importante a este campo; a falta de tal acceso, la ética para él permanece vacía de un contenido real, prisionera de un vano decisionismo<sup>511</sup>.

Después de *Ser y tiempo*, Heidegger piensa que cualquier ética que apela a un valor en el mundo es una construcción subjetivista, inútil e inadecuada, para enfrentar la era del nihilismo técnico<sup>512</sup>. Éste es un destino del ser, y en esa medida no está sujeto a la voluntad del ser humano, por lo que la única disposición anímica adecuada para este destino epocal del nihilismo y de la técnica planetaria es la actitud que él denomina *Gelassenheit*<sup>513</sup>.

La filosofía de Heidegger, después de la *Kehre*, Jonas la asimila en un ensayo que hizo época por la ácida y aguda crítica a su maestro, titulado «Heidegger and Theology»<sup>514</sup>. En él partía de la pregunta de si el «lenguaje oracular del Heidegger tardío era un medio adecuado para articular la teología», como pretendían algunos teólogos protestantes hechizados por sus sugerentes metáforas: el carácter "epocal" del pensar, "cargado de destino" (*geschicklich*), como respuesta a la apertura del Ser, o el ser humano como pastor del Ser. La respuesta de Jonas fue contundente. Les dijo que no se llamaran a engaño con este lenguaje pseudo-religioso. En este análisis del Heidegger post *Kehre* deja, además, sentado su veredicto definitivo acerca del pensamiento ético de su maestro:

Comparé la formulación del hombre como “pastor del ser” con la exigencia sencilla de la Biblia y el fracaso de la humanidad en nuestro tiempo: “¡El hombre es el pastor del ser, y no de la criatura que es, sino del Ser! Al margen de la blasfema resonancia que un uso tal de la frase evangélica pueda tener para los oídos cristianos y judíos, es difícil digerir que festeje al hombre como pastor del ser cuando renunció miserablemente a ser el custodio de su hermano<sup>515</sup>.

Concluye, Jonas, recordando que esta misma idea del Ser como acontecimiento, cargado de destino que se da al pensamiento, la expresa Heidegger en su discurso de asunción al rectorado de la Universidad de Friburgo en 1933<sup>516</sup>. Al respecto dice Jonas: «ni entonces ni

---

511 *MM*, 46-7.

512 Véase Acevedo, J. (2014). *Heidegger: existir en la era de la técnica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, cap. V: "La verdad originaria -apertura- y el concepto de valor" y cap. XV: "Una ética negativa desde el pensar de Heidegger".

513 Heidegger, M. (1959). *Gelassenheit*. Pfullingen: Günther Neske [*Serenidad*. Barcelona: Ediciones Serbal, 1994].

514 Jonas, H. (1964). «Heidegger and Theology». En: *The Review of Metaphysics*, 18, pp. 207-233 [Versión definitiva, bajo el mismo título, en *The Phenomenon of Life*, décimo ensayo, pp. 235-261].

515 *PL*, 258 (sólo en la edición en inglés).

516 Heidegger, M. (2000). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976* (GA 16). Frankfurt a. M.: Klostermann, pp. 107-117 [*La autoafirmación de la universidad alemana*. Madrid: Tecnos, 1989]. Véase para este tema Fariás, V. (1998). *Heidegger y el nazismo*. México D.F.: FCE.

ahora ha ofrecido el pensamiento de Heidegger una norma con arreglo a la cual decidir cómo responder a esos llamamientos [...]. De la respuesta del propio Heidegger, para vergüenza de la filosofía, ha quedado constancia; espero que no se haya olvidado».

El antinomismo y decisionismo moral, que para Jonas es común al gnosticismo y al nihilismo heideggeriano, a su juicio, también lo comparte el existencialismo ateo de Sartre (por ejemplo, en *El existencialismo es un humanismo*) con su idea de la «decisión auténtica» que, como toda la moral existencialista, resulta ser una *ética de la acción por la acción*, en la cual lo importante es el *cómo* de la acción, ya que la única norma es la plena libertad de la acción, y no el objeto, el *qué* en el cual recae la acción. El *qué* de la acción no tiene un poder vinculante, sino que, a lo más, es la ocasión de la libertad ética<sup>517</sup>. En este sentido, Jonas ve que Sartre vuelve a reiterar el motivo gnóstico (el hombre como pasión inútil), al proponer un nihilismo centrado en el carácter radicalmente libre de la existencia humana que, como tal, no puede estar determinada por esencia alguna, pues, como dice el filósofo francés, su existencia precede a su esencia. Por esto, a fin de cuentas, el mundo del existencialismo no puede mostrar señales de un valor que vaya más allá de lo humano, pues, de lo contrario una esencia del ser humano precedería a su existencia. En relación con la ética decisionista, dice Jonas que:

En la modernidad el caso extremo de esta ética de la intención subjetiva es el existencialismo (véase la “voluntad de voluntad” de Nietzsche, “la decisión auténtica” de Sartre, la “autenticidad” y la “determinación” de Heidegger, etc.) [...]. Aquí domina soberanamente la libertad del yo [...]. Lo que a esta teoría ética le importa es la negación radical de todo orden de rango o de derecho inherente a las cosas mismas y, con ello, la negación de la idea de obligaciones objetivamente válidas para con las cosas de las que éstas mismas pudieran ser la fuente<sup>518</sup>.

En *El principio de responsabilidad*, de donde proviene esta cita, nuestro pensador expresa la forma de este nihilismo ético que comprende a todo el existencialismo, en el sentido amplio que le da y que él combate con una ética sustantiva y objetiva de la responsabilidad por el futuro, ontológicamente fundada, (ver Parte III, capítulo VII-VIII), en concreto en el valor objetivo del mundo de la vida (ver §15), donde la corporeidad humana es la referencia para la comprensión del valor de la vida en la Tierra.

*b. La finalidad en lo orgánico: de la crítica a Whitehead a la finalidad como cuidado (Sorge)*

Antes de entrar al análisis de la finalidad en lo orgánico, se debe aclarar que, para su proyecto filosófico de una ontología fenomenológica de la vida, Jonas no se remite estrictamente a una biología filosófica aristotélica<sup>519</sup>, ya que no comparte los presupuestos metafisi-

<sup>517</sup> Cf. PR, 167 (157).

<sup>518</sup> PR, 167 (157).

<sup>519</sup> Para la influencia de Aristóteles en Jonas, véase, Berti, E., «Il neoaristotelismo di Hans Jonas». En *Iride*

cos de ésta: el de las formas sustanciales. Aunque se debe tener en cuenta la influencia que la filosofía de Aristóteles tuvo en Jonas a través de la lectura de Heidegger, especialmente en los cursos de Friburgo y de Marburgo entre 1921 y 1929. Si bien Jonas reconoce explícitamente en *The Phenomenon of Life* la importancia de la «ontología fenomenológica de la vida» de Aristóteles, considera que ésta debe asumirse bajo nuevas condiciones teóricas, tal y como el mismo Heidegger lo hizo en los cursos donde se ocupó de la ontología de la vida y la diferencia ontológica entre el ser humano y el animal, para lo cual hizo uso de los estudios de la nueva biología no mecanicista de principios de siglo XX (H. Driesch, K. E. von Baer, J. von Uexküll, entre otros)<sup>520</sup>. La prueba de que no es necesario volver a Aristóteles para elaborar una filosofía de la naturaleza que comprenda los fenómenos de la interioridad de la vida y la finalidad, es para Jonas la «filosofía de lo orgánico» de Alfred North Whitehead, quien enfrentó la, por él llamada, «bifurcación de la naturaleza», operada por la ciencia clásica galileana, mediante el concepto de «formas de proceso», abandonando de este modo la aristotélica «procesión de formas»<sup>521</sup>. Esta «filosofía del proceso»<sup>522</sup> tiene en cuenta los propios rendimientos de la ciencia de la naturaleza moderna (la física einsteiniana y la física cuántica) y se sitúa, por tanto, más allá de la *querelle des anciens et des modernes*, como el mismo Jonas quiere de su filosofía<sup>523</sup>.

Aunque Jonas toma como ejemplo señero de una ontología integral y del devenir a la filosofía del organismo de Whitehead en *Process and Reality* (1929)<sup>524</sup>, se distancia de ésta por su excesiva abstracción de la idea de vida y su extensión más allá del organismo como tal. Jonas considera que Whitehead difumina la diferencia entre naturaleza animada y naturaleza inanimada, por cuanto extiende la identidad orgánica (interioridad) a toda identidad física<sup>525</sup>. Para Whitehead, cualquier «entidad actual», incluso la más mínima partícula física, goza de interioridad, en un proceso de creación inmanente de la naturaleza en pasos sucesivos y discretos<sup>526</sup>. Si para el filósofo inglés «desde el comienzo todo es vital», para Jonas con

---

(6), 1991, p.p. 227-231. Jonas hablará de alma metabolizante del vegetal, del alma sensitiva-motriz del animal y del alma reflexiva del ser humano, evocando la tripartita división aristotélica del alma en *De anima*, 413a, 20; 413b, 8.

520 Véase Heidegger, 1983, G.A. 29/30 y también las referencias que hace en los §10 y §49 de *Sein Und Zeit*.

521 Cf. Whitehead, A. N. (1938). *Nature and Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1938 [«Naturaleza y vida». En: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 37 (2004): 257-288].

522 Véase Whitehead, A.N. (1929). *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927–1928. New York: Cambridge University Press, Cambridge UK [*Proceso y Realidad*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1956].

523 Cf. *PL*, 16 (14) [2] y *M*, 341.

524 Para profundizar en la cosmología especulativa de Whitehead y el impacto que tiene esta metafísica en el pensamiento contemporáneo, véase Stengers, I., (ed.). (1994). *L'effet Whitehead*. Paris, Vrin. Contiene artículos de Bruno Latour, Dominique Janicaud, John Cobb Jr., entre otros.

525 Un estudio comparativo de las ideas de individualidad e identidad orgánica en Whitehead y Jonas, véase en Donnelley, S. (1974). «Whitehead and Jonas: on Biological Organism and Real Individuals». En: S. Spicker, (ed.). *Organism, Medicine, and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday may 10, 1978*. Dordrecht: Reidel Publ., pp. 155-175.

526 Cf. *PL*, 177 (146) [96].

ello no habría lugar a la tensión entre ser y no ser que sería lo propio y exclusivo del ser vivo y, por lo tanto, esto daría lugar a un devenir sin riesgos, finitud ni mortalidad. Esta crítica lleva a Jonas a decir de Whitehead que su propuesta es la de una metafísica del éxito, no muy distinta, en este sentido, de la de Hegel, para quien «todo devenir es su autorrealización, todo acaecer es perfecto en sí mismo (pues de lo contrario no sería actual), todo pasar es un sello impreso sobre el hecho de la perfección ya alcanzada»<sup>527</sup>. Ante tales *success stories* metafísicas, como Jonas las denomina, entre las cuales incluye la de Teilhard de Chardin, nuestro filósofo se pregunta qué es lo que diferencia a la vida del resto del universo, porque, en un marco ontológico del devenir con un éxito garantizado, la muerte no tendría sentido<sup>528</sup>. En síntesis, para Jonas, Whitehead excluye a la muerte en su explicación abstracta de la vida y, por lo tanto, no da cuenta de ella, cayendo en la misma parcialidad de la ontología de la muerte, pero desde el lado opuesto, esto es el de una ontología del devenir panpsiquista<sup>529</sup>.

Sin embargo, lo contradictorio del rechazo de Jonas a la teoría organicista del ser de Whitehead, es que él mismo al postular la existencia de una naturaleza terrestre y un cosmos que albergan tendencias, fines o apetitos y que toman la ocasión precisa para hacer emerger a la vida, también está incurriendo en la contradicción que imputa a Whitehead, el de conceder a la materia la propiedad de la interioridad<sup>530</sup>. Si bien esto es cierto, se debe hacer justicia a Jonas en la medida que lo que él critica, en último término, de Whitehead es el hecho de conceder el carácter de identidad orgánica a la materia física, propiedad que para Jonas sólo se da cuando la materia orgánica emerge en una autoorganización, esto es, en un sistema cuyas propiedades emergentes son distintas de las propiedades de la materia de la que se compone. Efectivamente, las entidades vivas, que son sistemas autoorganizados de tipo metabólico, se caracterizan por su finitud y vulnerabilidad, en esencia tiene la condición del morir. Como dice Jonas: la vida y la muerte ocupan el mismo dominio.

Las investigaciones sobre la biología del metabolismo y el origen de la vida en nuestro planeta, desarrolladas en la primera mitad del siglo XX (v. gr. J. Haldane y A.I. Oparin), son leídas desde un punto de vista fenomenológico por nuestro filósofo en los términos que he descrito en la Parte I de esta tesis. La vida para Jonas *es* metabolismo, no una esencia o entelequia en sentido aristotélico (una forma sustancial), sino una forma procesual o dinámica del ser. La vida es un proceso continuo de autoorganización que renueva constantemente sus

527 Cf. *PL*, 178 (147) [96]. Véase en *PL* el apéndice 2 del ensayo «¿Es Dios un matemático?», titulado «Observaciones acerca de la filosofía del organismo de Whitehead».

528 Véase el ensayo «Materia, espíritu y creación. Conclusiones cosmológicas y conjeturas cosmogónicas», apartado 14 («La debilidad de toda metafísica del buen éxito: La comprensión errónea de la aventura divina de la creación») en *PhU*, pp. 246-247.

529 Para una réplica a la crítica de Jonas, véase Hartshorne, Ch. (1974). «The Organism According to Process Philosophy». En: S. Spicker, (ed.). *Organism, Medicine, and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday may 10, 1978*. Dordrecht: Reidel Publ., pp. 137-154.

530 Para la influencia de Whitehead en Jonas respecto de la causalidad y la estructura subjetiva de la materia del cosmos, ver Lubarsky, S. (2008). «Jonas, Whitehead, and the Problem of Power». En: H. Tirosh-Samuelson & Ch. Wiese, (eds.). *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 397-417.

componentes materiales, manteniendo invariante una forma o totalidad (identidad orgánica) la cual, a su vez, permite este proceso en una circularidad dialéctica abierta a un entorno (posee un fin inmanente). Junto a ello, nuestro pensador reconoce el valor del principio de continuidad evolutiva<sup>531</sup> de la teoría darwiniana, que demuestra que nuestra vida es producto de la evolución de vidas más simples o menos complejas, por lo que está en *continuidad* con ellas y, de este modo, se opone radicalmente a la brecha metafísica del dualismo moderno y al esencialismo de la filosofía clásica.

Pero es importante enfatizar que los rendimientos ontológicos de la ciencia biológica Jonas los lee desde una perspectiva fenomenológica, esto es mediante una *reducción* del marco ontológico en el que se mueve buena parte de la ciencia moderna y contemporánea: la ontología de la muerte (ver §4)<sup>532</sup>. Nuestro filósofo asume una perspectiva fenomenológica en la medida que la vía de acceso al ente vida se hace desde el testimonio directo de la vida en nosotros, vale decir, tomando en cuenta valor cognitivo de nuestro actuar teleológico, experimentado primariamente por la vía del sentir y el deseo en el movimiento corporal antes del actuar consciente, racionalmente planificado. Este es el sentido del *dictum* central de la fenomenología de la vida de Jonas que he reiterado en varias ocasiones: «la vida sólo puede ser conocida por la vida» [*life can be known only by life*]<sup>533</sup>. Ahora bien, Jonas no propone una idea de finalidad en el viviente en términos de nuestra conciencia teleológica, esto es, asociada a un fin predeterminado o consciente (una idea o concepto), sino que está relacionada a la de *posibilidad*, creación y novedad que son inherentes a la autonomía viva que se autoorganiza. Por otra parte, esta idea de finalidad orgánica está caracterizada por ser una finalidad en la finitud, porque la vida es libertad de autonomía en la necesidad o en la indigencia frente a los límites del mundo. La vida en su individualidad, en esencia, es vulnerable, aunque, es persistente en su continuo reaparecer y creación de nuevas formas en el proceso evolutivo.

Uno de los temas centrales sobre el cual gira la filosofía de la naturaleza a lo largo de la historia de la filosofía es el de la finalidad natural y, sin duda, es el asunto más importante para la fundación de una filosofía de la biología. La respuesta al estatus de la teleología en la biología es decisiva, entonces, para toda la teoría de la naturaleza animada<sup>534</sup>. Sin duda, como ya comenté, fue Kant quien con mayor agudeza trató el tema de la finalidad en los

---

531 Para la perspectiva evolutiva en Jonas, en relación con el principio de continuidad entre todos los vivientes, véase Foppa, 1993, pp. 51-72.

532 Para una evaluación de la teoría jonasiana de la finalidad en el organismo y en la evolución en el contexto de la biología contemporánea, véase Mauron, A. (1993). «Le finalisme de Hans Jonas a la lumière de la biologie contemporaine». En: Müller D. y Simon R. (eds.). *Nature et descendance*. Labor et Fides, Coll. Le champ éthique, Genève, pp. 31-50. Mauron señala que la crítica de Jonas al anti-finalismo y reduccionismo materialista de la ciencia biológica es apresurado, porque deriva injustificadamente del reduccionismo metodológico de la biología un reduccionismo ontológico.

533 Cf. *PL*, 169 (139) [91].

534 Cf. Weber, A. & Varela, F. (2002). «Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality». En: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1: 97-125, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, p. 98.

seres orgánicos (*Crítica del Juicio*), pero, curiosamente, Jonas jamás trata el problema de la teleología desde la perspectiva kantiana y sólo hace una crítica a la negación cognitiva de la corporalidad en el sujeto trascendental en relación con el concepto de causalidad física (ver §10), obviando de paso los últimos escritos de Kant (*Opus Postumum*) donde él introduce la corporalidad (*Leib*) en la teoría del conocimiento<sup>535</sup>. En virtud de esta parcialidad, abordo en el §15 la idea de teleología en Kant, desde la lectura que hace Varela con su teoría de la autopoiesis en conexión con la biología filosófica jonasiana.

Un primer análisis de la noción de finalidad en Jonas, centrado en el organismo como sede ontológica y epistemológica primaria, nos lleva a cuatro momentos de la finalidad inmanente en el ser vivo: i) la exclusividad de la idea de teleología sólo para los seres autoorganizados, es decir, los seres vivos en tanto que entidades con libertad o autonomía; ii) la conexión entre finalidad e identidad orgánica; iii) la conexión entre finalidad interna e interioridad viviente; iv) la relación entre finalidad e intencionalidad como cuidado (*Sorge*) en el ser viviente.

En primer lugar, existe una teleología inmanente en el organismo que está relacionada con la libertad del viviente en términos de autonomía de su organización con respecto a la materia de la que se compone (ver § 9), que, a nivel empírico, toma el nombre de metabolismo: «una manera de existir propia a lo orgánico en sí mismo y que por tanto comparten todos los miembros –pero ningún no miembro– de la clase “organismo”»<sup>536</sup>. Aunque, en un primer momento, Jonas es claro a la hora de subrayar que el principio de libertad no es extensivo a “soles”, “planetas” y “átomos”, tal principio, sin embargo, parece sobrevivir cuando aplica la idea de finalidad (en términos de tendencia o posibilidad hacia la autoorganización metabólica) a la materia inorgánica en su conjunto, como analizaré en las letras c y d de este párrafo. De esta manera veo problemática tal extrapolación del fin del organismo al fin de la naturaleza y del cosmos para derivar luego sobre estos tres registros el fundamento ontológico de una ética de la responsabilidad.

En segundo lugar, la finalidad en el organismo es posible porque existe un principio dinámico, propio de su autoorganización, que configura una identidad orgánica, la cual es distinta de la identidad de la materia, tal como expuse en el §9. En este sentido, la finalidad que comparten todo los seres orgánicos es interna y no externa, ya que es una propiedad de su autoorganización; en otras palabras, es una finalidad inmanente y no trascendente. Por lo tanto, la teleología orgánica es esencial a la dinámica propia de la vida individual, co-emerge con ella, y, en ese sentido, es interna. El organismo es un ser en «continuidad formal transitoria», cuya forma u organización se mantiene aunque la materia cambie, por lo que es una totalidad autorreferencial (forma viviente autoorganizada) que se construye desde sí misma y desde esa condición autorreferencial configura una identidad o sí mismo que fija un punto

---

535 Véase Kant, 1991, pp. 383-416. Véase también Lories, D. (2010). «Le phénomène de la vie de Jonas: L'absence insistante de Kant». En: *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI 2, Actes 2, pp. 240-261.

536 *PhU*, 17.



de vista desde el cual toman sentidos sus comportamientos. De tal modo que «la forma no es el resultado, sino la causa del ensamblaje material del que se constituye sucesivamente. La unidad es aquí autounificadora por medio de la multiplicidad cambiante. La mismidad es la constante autorrenovación por medio de un proceso sostenido por el flujo de lo siempre diferente»<sup>537</sup>. Este proceso es la finalidad interna del organismo, porque a través de él la vida se autointegra activamente y configura una identidad propia.

En el lenguaje de Jonas, la autoorganización metabólica da lugar a un «individuo ontológico» (“forma viva”) que es resultado de su propia actividad, por lo que «su duración y su mismidad son, por tanto, esencialmente su propia función, su propio interés, su propio esfuerzo constante»<sup>538</sup>. De esta manera, la finalidad inmanente al organismo es fruto de su hacer (actividad autoorganizativa), el cual se inscribe en el campo de tensión entre “ser y no ser”, puesto que para mantener su forma autoorganizada, su modo de *ser*, *no puede* dejar de *hacer* aquello que la mantiene en vida. La vida, desde su origen, se distingue de la materia inorgánica porque, como dice Jonas, «por medio de un acto primario, la substancia viviente se separó de la integración general de las cosas en la totalidad de la naturaleza, de modo que quedó encarada al mundo introduciendo así la tensión entre “ser y no ser” en la anterior seguridad indiferente de la posesión de la existencia»<sup>539</sup>. De este modo, el ser vivo en tanto que individuo no es sólo un individuo fenomenológico, aquél dado al observador, puesto que su individualidad ontológica es resultado de su hacer lo que, a su vez, constituye su ser fenoménico (totalidad o *Gestalt*) independiente de un observador (ver §6, letra a).

En tercer lugar, la idea de una finalidad sin un fin predeterminado es posible por la idea de interioridad orgánica que es parte de su identidad o sí mismo. La existencia viviente, en virtud de su procesos metabólicos, puede autoorganizarse con una identidad dinámica y propia que le permite un punto de vista que da sentido a un entorno donde opera. Se trata, entonces, de una interioridad que es resultado de las propiedades emergentes autoorganizativas, entre las cuales está la intencionalidad biológica o protointencionalidad que vincula al organismo a un medio o mundo circundante. Ahora bien, como lo señala el propio Jonas, no es sino en el origen de la vida, en el organismo mínimo, que puede situarse el comienzo de esa interioridad<sup>540</sup>. Tal noción de interioridad está vinculada al organismo mínimo, no como un sustrato o substancia *a priori* (en sentido de la forma sustancial aristotélica) y menos aún como un sujeto autoconsciente, sino en tanto que existencia capaz de experimentar apetencia o percepción y deseo.

En cuarto lugar, como venía señalando, el proceso de autointegración activa del viviente implica una intencionalidad, el carácter propio de la finalidad interna orgánica, que Jonas, utilizando el lenguaje de Heidegger para el *Dasein*, llama cuidado (*Sorge*). Si la fi-

---

537 *PhU*, 25.

538 *PhU*, 25.

539 *PhU*, 18.

540 Cf. *PhU*, 21-22.

nalidad, para Jonas, es un aspecto esencial e inherente al organismo, éste, mientras existe, no puede dejar de hacer lo que puede hacer, esto es, velar por el propio cuidado activo de su ser, lo que significa que «alberga el interés de su propia existencia y su continuidad— es decir que es una existencia egocéntrica»<sup>541</sup>. El tema de la finalidad como cuidado (*Sorge*), significa, por una parte, que los organismos son entes «cuyo ser es obra de ellos mismos [...], el ser de los organismos es su propia obra»<sup>542</sup>; y, por otra, significa que la preocupación del ser vivo por su propio ser implica que «la vida dice sí a sí misma» y para ello emplea los propios medios con los cuales está dotada (desde la mera apetencia y sensibilidad hasta el sentimiento, la percepción y la movilidad, y finalmente, la conciencia reflexiva) para llegar a ser lo que es. Tales medios son bienes que se transforman en componentes del fin mismo del organismo. En este mismo sentido, decía Kant que los organismos son causa y efectos de sí mismos, son la autoproducción de un todo mediante circularidad causal (ver §14). En suma, el organismo o el ser viviente expresa «actos de autoconservación» que van más allá de la mera autoconservación (*connatus*) como una actividad que se resiste a la muerte, ya que procura conservarse con la calidad de vida que sus medios orgánicos le proveen, de tal suerte que, por ejemplo, un animal como ser sensible desea conservarse no sólo como ser metabolizante, sino que aspira mantener la actividad propia de su sentir como tal<sup>543</sup>.

En una entrevista que Jonas concedió en sus últimos años de vida, cuando le preguntaron por las investigaciones contemporáneas acerca del origen de la vida, reconoce positivamente que aquéllas revelan que la materia inorgánica molecular *tiende* hacia la vida, comentando al respecto que: «con esto, en realidad, Aristóteles se vuelve cada vez más actual. Si es cierto que estos compuestos moleculares surgen espontáneamente en ciertas condiciones, es muy difícil seguir diciendo que ahí no hay ninguna *tendencia*. Pero si se admite una tendencia, se tiene lo que Aristóteles tenía siempre presente, que hay principios teleológicos en la naturaleza [...]»<sup>544</sup>. Estas afirmaciones nos llevan, como ya he indicado, a la problemática extensión que hace Jonas de la idea de finalidad orgánica a la naturaleza y luego al origen del cosmos, una tesis que está cargada, a lo largo de su obra, de una ambigüedad constante, porque a veces la presenta como una conjetura o hipótesis fuerte y, en otras ocasiones, como una tesis ontológica, la cual, sin embargo, nunca prueba.

---

541 *PhU*, 30.

542 *PhU*, 91.

543 Cf. *PhU*, 99.

544 *TME*, 320 (204). En sus *Memorias*, Jonas cuenta lo siguiente: «Un día me envió [Gadamer] una larga carta que empezaba con las palabras: “Querido señor Jonas, por la presente quiero manifestarle que me cuento entre los que están agradecidos de haber leído su libro [*Das Prinzip Verantwortung*]. [...] Gracias a él me he dado cuenta de que Aristóteles resulta ser nuevamente cada vez más importante para nosotros”». Jonas al respecto dice que hay algo esencialmente verdadero en esta afirmación. Luego comenta, cuando Robert Spaemann, coautor con Reinhard Löw de un libro sobre el concepto de teleología, *La pregunta para qué* [*Die frage wo zu*], lo felicita también por la obra, situándola en un neoaristotelismo en relación con el tema teleología, que «*personalmente no me hubiera alineado de tal modo...*» (M, 351-2; el énfasis es nuestro).

c. *La finalidad en la naturaleza: sobre los fines y su puesto en el ser*

Cuando trata la condición teleológica del ser, Jonas formula dos preguntas de capital importancia. La primera apunta al asunto de la sede de los fines en la naturaleza y, la segunda, a la del estatuto del valor. En el capítulo tercero de *Das Prinzip Verantwortung*, «Sobre los fines y su puesto en el ser», en efecto, se pregunta: «de quién son los fines que percibimos en las cosas y ¿cuál es el valor de los fines mismos con respecto a los cuales son valiosas las correspondientes cosas y pueden ser –en cuanto medios– mejores o peores?». Con estas preguntas del filósofo, quiero poner de manifiesto, desde ya, mi línea de interpretación sobre la relación entre el ser de la vida, el fin y valor de éste, y nuestro modo de habitar en el mundo de la vida, a saber: la relación, no lineal ni jerárquica, a mi juicio, sino más bien circular, no sólo entre el *bíos* y el *télos*, sino también de estos dos con el valor (*axio*) y, por consiguiente, con la posibilidad de un fundamento ontológico del *éthos* de la responsabilidad.

En este apartado reconstruyo los argumentos esgrimidos por el autor de *Principio de responsabilidad* para responder a la primera pregunta, es decir la que indaga acerca de qué es un *fin en sí mismo*, mientras que la respuesta a la segunda será desarrollada en el párrafo (§15). Ya señalé en los párrafos §10 al §12 del Capítulo IV, que, como herencia del dualismo, la metafísica moderna niega los fines en sí mismos en la naturaleza, mientras que para Jonas la existencia de éstos se erige en la posibilidad de reconocer valor a los seres vivos y de dar paso, a mi parecer indebidamente, a una fundamentación metafísica de la ética en ser de la naturaleza. A continuación presento los pasos que este autor da con el fin de arribar a los fines en sí mismos en la naturaleza, una naturaleza caracterizada por él, a mi juicio de un modo paradójico, como una subjetividad sin sujeto.

Comienza por analizar este tema mediante una analítica de los fines en distintos contextos de uso del concepto<sup>545</sup>, para lo cual hace distinciones que van dirigidas a precisar que, aunque existan ciertas afinidades o parecidos de familia, no es lo mismo el uso del concepto de fin en el ámbito de lo artificial (el utensilio –martillo– y una institución –tribunal de justicia) que en el ámbito de lo natural (movimientos voluntarios –el caminar– y procesos biológicos involuntarios –el metabolismo). Con estos ejemplos, puede advertirse cómo Jonas está lejos de interesarse en otorgar valor a un fin en sí mismo que emane desde una primera causa metafísica (sujeto absoluto) o desde un sujeto puro o trascendental desde el cual se dispense el valor y el sentido a los demás seres. Si su análisis opta por las series artificiales y naturales mencionadas, la estrategia no obedece a que exista una primacía de unas sobre otras o de una

545 Para la crítica al uso del concepto de valor y fin en Jonas, en la medida que seguiría con éstos un razonamiento circular (en un sentido negativo), ver Rath, Matthias. (1993). «La triple signification du mot valeur dans Prinzip Verantwortung de Hans Jonas et la psychologisation en éthique». En: G. Hottois et M. G. Pinsart (eds). *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, Paris, pp. 131-140. Rath expresa así esta circularidad: “hay un círculo en el concepto de finalidad fundamental y por consecuencia en la segunda significación de valor. Si es la finalidad fundamental de todo eso que existe, existir, y si un fin es eso para lo cual una cosa existe, todo lo que existe, existe con la finalidad de existir. Todo eso que existe es valioso y es bueno, porque existe. La existencia en tanto que medio útil y por tanto, valioso deviene en su propia finalidad” (p. 135).

cadena causal que subordine unas a otras. La prueba de esto es que Jonas emprende el análisis de los fines comenzando por las series artificiales (martillo y Tribunal), estableciendo primero sus afinidades entre uno y otro, en tanto que ambos son medios, y segundo sus diferencias, pues mientras el fin del martillo es externo a él, el del Tribunal es interno. En suma, ante estas dos entidades, la pregunta de quién es el fin conduce por respuesta al ser humano.

En segundo lugar, Jonas reflexiona acerca de la diferencia entre los “medios artificiales”, como el martillo y el tribunal, y los “medios naturales”, como el caminar y el órgano de la digestión, destacando que, en estos últimos, «la eficacia de los fines no está ligada al ser humano» en términos de conciencia reflexiva<sup>546</sup>. Con ello quiere mostrar que la idea de finalidad no tiene por qué estar vinculada estrictamente a la idea de un sujeto consciente y menos a la idea de un sujeto trascendental. Jonas postula que hay más bien un fin asociado a una subjetividad con un sujeto más difuso, en el contexto de los medios naturales que analiza. En la acción de caminar y en el órgano de la digestión, él puede cuestionar, en efecto, el que exista un fin subjetivo propiamente tal (consciente), a pesar de la voluntariedad, por ejemplo, del caminar. En estos casos, no hay un fin ligado a un sujeto pero sí procesos subjetivos, inherentes a la naturaleza orgánica, a los que otorga «la fuerza directiva y establecedora de metas»<sup>547</sup>. En este sentido, respecto de la finalidad en los animales, señala que no hay «anticipación subjetiva» que ponga el fin último, porque no es posible que haya un querer o saber en relación con la proximidad de la meta. Si bien reconoce que en el animal es posible identificar una «motivación subjetiva» o un sentimiento que impulsa al movimiento de su existencia, ello «no nos instruye sobre los medios que sirven a su satisfacción»<sup>548</sup>. En suma, nuestro pensador, refiriéndose a los animales, habla de «pequeños complejos de acción» que poseen esquemas que se desencadenan o «entran en acción» ante la señal del estímulo. De manera que, en estos casos, «el fin ya habita en el estímulo y en los modos de comportamiento dispuestos para él, articulados por anticipado»<sup>549</sup>. Con esta argumentación quiere Jonas discutir y rebatir la concepción de la cibernética de un fin del organismo físico en términos de un “fin aparente” o cuasi-teleológico (teleonomía), por cuanto, en esta teoría, tal concepto no se hace cargo del carácter interno o inmanente del fin, sino que es resultado de adscripción externa que hace el observador (ver §12). A partir de aquí, Jonas analiza si el fin es privativo del mundo psíquico (humano o animal) o si, por el contrario, hay fin inmanente en la vida preconscious e, incluso, en el mundo físico. Para ello examina la idea de finalidad en el metabolismo, esto es, en la funcionamiento de lo mínimo vivo (los seres autopoieticos en términos del biólogo Varela).

En tercer lugar, dado que la pregunta jonasiana es si la causalidad final es exclusiva de los seres dotados de subjetividad psíquica, el pensador emprende el análisis de los fines en la

---

546 PR, 122 (116).

547 PR, 120 (114).

548 PR, 121 (115).

549 PR, 121 (116).

digestión (los seres metabólicos mínimos), precisamente, para establecer si en las funciones orgánicas inconscientes se puede reivindicar la finalidad inmanente. Antes de responder a si se puede hablar de un fin «no sostenido por un sujeto en su subjetividad»<sup>550</sup>, y por ende, de un fin no psíquico o mental, Jonas asesta una fuerte crítica tanto a la teoría dualista, que postula el ingreso del alma en la materia como a la teoría monista de la emergencia (escuela británica de la emergencia de S. Alexander, C. Llyod Morgan y C. D. Broad, de los cuales Jonas debate sólo con el segundo)<sup>551</sup>. La primera tesis que refuta sostiene que el alma humana “ingresa” en la materia cuando tiene ocasión para ello, por lo que goza de una trascendencia respecto de ella, lo que, a juicio de Jonas, es lógicamente irreprochable, pero ontológicamente insostenible, en virtud de la prueba darwiniana de la continuidad evolutiva de la vida, que demuestra que las facultades superiores (conciencia y autoconciencia) son un resultado de la evolución. La tesis emergentista, en cambio, afirma que el alma o el espíritu emerge de la misma naturaleza, de tal manera que lo que emerge (por ejemplo, la conciencia) es inmanente a ella. La debilidad aquí, piensa Jonas, es de carácter lógico y no ontológico. En efecto, en la medida que el emergentismo de este tipo (unidireccional: de abajo hacia arriba) niega el poder causal a aquello que emerge de la base material, esta teoría contradice el monismo materialista que postula (la homogeneidad de la naturaleza), cayendo finalmente en una suerte de paralelismo psicofísico spinoziano o directamente en un epifenomenalismo.

Nuestro autor también trata directamente la tesis del epifenomenalismo, argumentando contra ella en el texto *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung* (1981), que fue escrito como complemento al argumento sobre su teoría de la finalidad y el valor en *Das Prinzip Verantwortung* (1979)<sup>552</sup>. En aquel texto, cuyo hilo conductor es el «estatus de la subjetividad en la estructura integra de la realidad», Jonas critica el determinismo de la vida psíquica inherente al epifenomenalismo, pues tal determinismo haría imposible la libertad y, por ende, la ética. Como he mencionado, Jonas califica esta postura epifenomenalista de un verdadero «suicidio de la razón», porque, aunque fue ideada como una teoría para salvar una idea materialista del mundo, termina por negar el sentido de la teoría misma, ya que niega la capacidad causal psíquica de quien la sostiene. Según esta tesis, es posible que se dé una materia sin espíritu, pero no un espíritu sin materia. Ahora bien, el presupuesto del que parte es que el espíritu o lo psíquico es incompatible con la materia física y, además, impotente (sin poder causal) frente ella, con lo

550 PR, 140 (132).

551 Respecto de la interpretación actual de esta escuela, Evan Thompson dice: «El emergentismo británico aparentemente crea, según la interpretación de Jaegwon Kim (1999), que las propiedades emergentes no son idénticas con el macronivel, las propiedades organizacionales (sean o no holísticas), aunque son propiedades adicionales distintas que sobrevienen sobre aquellas propiedades organizacionales como bases de su emergencia. La emergencia de tales propiedades distintas, propiedades irreductibles (como la "vida" y la "conciencia") dado un macronivel suficiente de organización, y su superveniencia en tal macronivel, fueron tomadas como hechos brutos de la naturaleza, para ser aceptado en una "actitud de piedad natural", en los términos de Samuel Alexander» (Thompson, 2007, p. 480 nota 5).

552 Acerca de la posición de Jonas respecto al emergentismo y el epifenomenalismo, véase Szostak, 1997, pp. 121-159.

cual queda fuera del orden material, pues sólo es un mero epifenómeno de tal orden. Así, el epifenomenalismo termina por sostener que existe una primacía de la materia sobre el espíritu, en la medida que «se infiere que la materia tiene un ser autónomo y originario, y que el espíritu lo tiene condicionado y derivado»<sup>553</sup>. Por lo tanto, tal teoría concluye que los fenómenos internos o subjetivos, incluidos los denominados fines orgánicos inconscientes o conscientes, son derivados o causados desde su base material, pero, al mismo tiempo, éstos son impotentes para causar cambios en ésta. A fin de cuentas, esta tesis, contraargumenta Jonas, crea dos enigmas ontológicos y uno metafísico: i) el primer enigma ontológico consiste en que si la conciencia es un epifenómeno, significa que surge de la materia pero no puede ser explicada por ella y en tal sentido la teoría no propone una explicación causal cerrada de la materia; ii) el segundo enigma ontológico tiene que ver con el hecho de que algo que es causado físicamente (conciencia) no tiene consecuencias físicas, lo que viola las leyes de la conservación de la materia; iii) el enigma metafísico consiste en que si la conciencia es un epifenómeno y no tiene un poder causal externo (sobre el mundo físico), tampoco tiene un poder causal interno (entre estados de conciencia), lo que hace de ella una «ilusión en sí». En síntesis, frente al epifenomenalismo que termina por afirmar la impotencia del pensar (la conciencia es un epifenómeno de la materia), nuestro filósofo estima que el problema psicofísico es más teórico que real, pues la experiencia vivida inmediata nos prueba directamente con el hecho, por ejemplo, de mover a voluntad nuestros miembros, que este problema no tiene asidero alguno. Ante la cuestión psicofísica, responde Jonas con la tesis de la «doble naturaleza pasiva activa de lo psíquico»:

La clave de la solución al problema psicofísico, inexistente hasta que fue engendrado por una física filosofante, se encuentra, pues, de acuerdo con nuestra propuesta, en la comprensión ancestral pero nunca hasta ahora utilizada para ello, de que nuestro ser subjetivo posee ese doble aspecto y que se constituye de receptividad y espontaneidad, de sensibilidad y entendimiento, de sensación y volición, de sufrir y obrar; en resumen es pasivo y activo a la vez<sup>554</sup>.

Como resultado de dicha crítica, el filósofo sostiene la importancia que tiene la causalidad final no sólo en la naturaleza humana (como posibilidad para la ética) y en la animal consciente, sino también en la naturaleza viva preconsciente, en concreto en los organismos vivos mínimos. En su argumentación, en *Das Prinzip Verantwortung*, Jonas reenvía a sus estudios de la ontología de la vida de *The Phenomenon of Life*, y, por lo tanto, legitima el hecho de que se pueda hablar de un fin no subjetivo en la naturaleza, esto es no mental, al menos en los organismos mínimos, con el fin de fundamentar ontológicamente su ética. Sin embargo, considero que Jonas hace una extrapolación indebida del fin orgánico (desde la vida mínima metabólica hasta la vida consciente y autoconsciente) a toda la naturaleza, manteniendo una fuerte ambigüedad en esta extrapolación, pues pasa de considerarla una mera conjetura a

553 MOS, 36 (90).

554 MOS, 109-110 (124).

postularla como una certeza, en el momento previo a la exposición de su teoría objetiva del valor. Sobre la posibilidad de una orientación, tendencia, disposición o apetencia en la materia inorgánica y luego orgánica y el paso de esta tendencia al fenómeno de la emergencia de los seres orgánicos, Jonas dice en *El principio de responsabilidad* lo siguiente:

Sobre esta relación puede especularse, pero nada decidirse, especialmente en lo que se refiere a la “primera” ocasión con la que comenzó la “vida”. En cualquier caso, aunque el primer comienzo –la agregación de átomos hasta formar moléculas orgánicas– fuera una pura casualidad, no precedida por ninguna tendencia que alcanzara en ello su cumplimiento (lo que a mí parece disparatado), a partir de ahí se haría cada vez más visible una tendencia. Y no me refiero solo a la tendencia hacia la evolución (que puede permanecer en reposo tanto tiempo como se quiera), sino sobre todo a la tendencia de la existencia *en* sus productos. [...] Tiene sentido –y mayor probabilidad a su favor que la tesis contraria– hablar de un “trabajo” en la naturaleza y decir que por sus sinuosos caminos “ella” labora hacia algo, o que “eso” labora en ello de diversos modos en la naturaleza. Aunque eso sólo hubiese comenzado con la “casualidad” de la vida, sería suficiente; con ello el “fin” ha sido extendido allende toda conciencia, tanto humana como animal, hasta el mundo físico como un principio originario de éste; y podemos dejar sin decidir hasta qué punto su dominio sobre lo vivo llega hacia abajo hasta las formas elementales del ser<sup>555</sup>.

Parece evidente la contradicción, pues, por un lado afirma que puede especularse acerca de fines en la materia y que la emergencia de la vida desde la materia puede ser pura casualidad, y, por otro, da por probada sin más la existencia de fines en el mundo físico inorgánico, en virtud al parecer de un principio antrópico que dice que lo menos evolucionado se deja explicar por lo existencia de lo más evolucionado en la naturaleza.

En efecto, como sostuve algunas líneas más arriba, el pensador alemán extrapola indebidamente el fin orgánico (desde la vida mínima hasta el ser humano) a toda la naturaleza sobre la base de una conjetura que luego él convierte en certeza. Sin embargo, hay una constante ambigüedad (entre certeza y conjetura) en su posición respecto de la finalidad en el mundo material, la cual queda en evidencia en la siguiente nota del propio autor en el *El principio de responsabilidad*:

Los órdenes principales de la evolución, por ejemplo, no pueden ser «predichos» –esto es, deducidos–, a partir de los inicios, y ello ni siquiera retrospectivamente, una vez conocidos sus resultados. Aquí no puede hablarse de suficiencia. En rigor, ni siquiera se sabe *por qué* los átomos se combinan por primera vez para formar la doble hélice de la molécula de ADN; únicamente se puede, *a posteriori*, a partir del conocimiento de su *existencia*, tener la experiencia de su posibilidad y aprender de ese modo algo sobre las leyes de la estructura molecular<sup>556</sup>.

A la base de dicha ambigüedad en Jonas, considero, en primer lugar, que subyace la poca claridad respecto de la noción de «emergencia». Ésta se aplica a un espectro amplio

---

555 PR, 144-145 (135-136).

556 PR, 396-397 (365).

de disciplinas como, por ejemplo, la teoría de la complejidad, la cibernética, la inteligencia artificial, la teoría de la información, entre otras, y entendida como «la aparición de propiedades novedosas cuando surge un nivel superior de complejidad a partir de componentes menos complejos, donde “novedosa” significa que dichas propiedades no están presentes en el nivel inferior»<sup>557</sup>. Al tratarse de un término aplicado a tan diversos dominios como el surgimiento de lo vivo, pero también a otros dominios relativos a facultades superiores como la memoria, la conciencia, el lenguaje o los valores, surge en Jonas, a mi juicio, una tendencia a sustancializar la idea de emergencia, proyectando en la realidad material propiedades que emergen propiamente en la vida, y ello en virtud del argumento de que si la materia se desarrollo *en* esa dirección tuvo que ir *con* esa dirección. En ese sentido, es que afirma que debe existir prefigurado en la materia una subjetividad difusa, una interioridad o propósito, una emergencia inexplicada de fenómenos de interioridad en lo meramente material. Esto sigue siendo una juicio especulativo y no una tesis bien argumentada desde su fenomenología de la vida, pues, en ella sostiene lo contrario, que la vida transformó la historia de la materia, produciendo una revolución ontológico que significa que la forma (organización), lo invariante, es lo esencial en términos ontológicos, y la materia es lo contingente y lo siempre cambiante.

En segundo lugar, la otra razón por la cual Jonas hace una indebida extrapolación del fin orgánico a toda la naturaleza, estimo que se debe a que cuando él dice que «los órdenes principales de la evolución» no pueden *predecirse* o *deducirse* de sus inicios, pasa por alto la importante distinción entre predicción y deducción. Tal como sostiene el estudioso del origen de la vida, Luigi Luisi, con quien trabajó Varela en sistemas autopoieticos artificiales, si la evolución de las propiedades emergentes, por ejemplo, el surgimiento de los «flagelos bacterianos o las alas en las primeras aves» es impredecible, «no obstante, una vez están ahí, su realización puede deducirse a posteriori a partir de una serie de sutiles indicios evolutivos»<sup>558</sup>. La utilidad que reporta la no predecibilidad de propiedades emergentes es que, a fin de cuentas, de ellas surge la constitución de la complejidad. Aun así Jonas convierte y asimila la conjetura de lo no predecible *a priori* en algo *a posteriori* deducible en los términos que acabamos de distinguir. Considero que yerra cuando hace pasar la deducibilidad *a posteriori* por una necesidad *a priori*, y esto sucede porque asume un principio antrópico que es muy discutible y que contradice la idea de emergencia con fenómeno creador de novedad. En efecto, de los resultados más complejos de la evolución cósmica (la conciencia humana, por ejemplo) no se deduce de un modo necesario que en la materia debía estar contenida la posibilidad de ese resultado, el cual emergió de una largo proceso evolutivo que pudo tomar muchos caminos. Con el principio antrópico, Jonas termina por negar el carácter contingente y creativo del fenómeno de la vida, cuestión que él mismo defiende, sin embargo, para su ontología (oponiéndose a las *success stories* de la metafísica que no dan espacio al

---

557 Luisi, Pier Luigi. (2010). *La vida emergente. De los orígenes químicos a la biología sintética*. Barcelona: Tusquets Editores, 2010, p. 165. Trad. Ambrosio García Leal.

558 Luisi, 2010, p. 171.



juego de fracaso y éxito en la evolución natural), fenómeno que surge precisamente por la emergencia de propiedades novedosas que no estaban en el nivel material, y que permitió la marcha ascendente de la evolución de lo vivo y la emergencia de la conciencia reflexiva del ser humano.

En suma, si bien el corazón de la tesis jonasiana consiste en explicar la naturaleza no mediante «fines conjeturables» sino probando la presencia real de fines en ella mediante la existencia de los seres orgánicos y de su capacidad de estar dirigidos a fines, termina por afirmar, sin prueba alguna, la presencia de fines en toda la naturaleza. Para ello propone el concepto de «una subjetividad sin sujeto –esto es, en la dispersión de una germinal intimidad apetitiva en innumerables elementos particulares–», que él distingue del concepto de naturaleza en términos de una «inicial unidad [de] un sujeto total metafísico»<sup>559</sup>. Para Jonas la subjetividad es entendida como el «fruto» o «punta visible de un iceberg» más grande que es la naturaleza. De tal manera que, descendiendo del nivel humano hacia el de los animales y de ahí a los seres vivos mínimos (unicelulares), la subjetividad se torna cada vez más difusa y, por ende, el concepto de sujeto individual va desapareciendo (ver § 6). Por lo mismo, se atreve a afirmar, sin poner en duda el carácter hipotético de la tendencia a los fines y a la interioridad en la materia, que en dirección ascendente existe una «apetencia difusa» en la materia, de manera que lo subjetivo «es algo así como un fenómeno superficial de la naturaleza al que se le ha hecho subir. Así también está enraizado en la naturaleza y se halla en continuidad esencial con ella, es decir, ambas participan del fin»<sup>560</sup>.

Ahora bien, si queda probado fenomenológicamente por Jonas que, descendiendo del ser humano al animal hasta la célula, el fin inmanente no desaparece, ya que en los organismos vivos mínimos (unicelulares o simplemente metabólicos) él ha demostrado que hay un fin, una intencionalidad y un deseo, el punto crítico está en que Jonas extiende el principio de continuidad evolutiva más allá de la vida, pretendiendo que la prueba ontológica por vía fenomenológica de los fines en el mundo de la vida valide la conjetura de que hay fines en la totalidad de la naturaleza. Sin embargo, esta conclusión, además, de proponerla Jonas en un permanente tono de ambigüedad, entre lo que considera una hipótesis fuerte del origen de la vida y una conclusión cosmológica del origen del universo, contradice abiertamente los rendimientos de su propia ontología fenomenológica del viviente.

De esta ontología puedo extraer las siguientes ideas: 1) La vida, como el filósofo afirma, es una «revolución ontológica» en la materia, pues, en la medida que la emergencia de su unidad o totalidad orgánica es fruto de su autoorganización, esto significa que lo esencial es la forma (orgánica) y no la materia siempre cambiante (*Stoffweschel* = metabolismo = cambio de materia) de la que se compone. Si bien lo que emerge de su propio actuar depende lo que está en la base, su totalidad no se reduce a sus partes materiales. Esto implica que la forma o totalidad es el fenómeno de su propio hacer, por lo que su ser es un hacer

---

559 PR, 142 (134)..

560 PR, 142 (134).

vuelto fenómeno por sí mismo. 2) Esta autoorganización viva implica un cuerpo que fija un límite entre un adentro y un afuera, un interior y un exterior. 3) La autoorganización, como dice Jonas, implica la autoafirmación de la vida en su ser frente a la amenaza del no-ser (la posibilidad del morir), que es ejecutada desde sí misma y por sí misma, y que configura un valor de ser propio o intrínseco (no depende de un observador que la valora): el valor de su autopreservación. 4) El sí mismo de la vida significa que su identidad no es sustancial, fija y estable, sino dinámica y fluida, es una identidad sin centro o virtual (Varela), vale decir, con una negatividad interna o vacuidad. 5) Una identidad o sí mismo de este tipo significa que la vida tiene un punto de vista endógeno, desde el cual abre un horizonte de trascendencia, un mundo, que interpreta desde su constitución orgánica con suplementos de significación (Varela), por lo que se puede decir que la intencionalidad biológica (una intencionalidad operante<sup>561</sup>) es el precedente y la base de la intencionalidad de la conciencia reflexiva. 6) La vida, al estar esencialmente relacionada con un entorno (organismo y medio están en una relación de co-dependencia y co-emergencia), debe afirmarse en su ser desde su interior, por lo que posee un interés, un propósito, un fin, en suma, la vida es teleológica *per se*. 7) El interés (*inter-esse*) mínimo de la vida es el deseo de conservar su cualidad de ser, lo que se manifiesta en la búsqueda de los nutrientes necesarios para satisfacer sus carencias; por lo tanto, la vida necesita de lo distinto de sí para poder ser, y, en tal sentido refleja al ser como un inter-ser y muestra que hay en el ser un vacío (o negatividad interna) en forma de carencia que está en la raíz de la vida. 8) El hecho de que la vida tenga un interés en forma de deseo significa que es capaz de sentir su entorno y, a la vez, sentirse en el acto de sentirlo (autoafectación), y por el hecho de que la vida es sensitiva es que puede ser activa, en otras palabras, al estar expuesta a la necesidad es que puede ser autónoma. 9) La vida tiene cuerpo fenoménico porque es un cuerpo ontológica por y para sí, en otras palabras es un cuerpo sintiente por que es un cuerpo visto o sensible en un mundo. 10) La vida, en cuanto tiene la capacidad de “autoafectarse” crea valores ligados a su propia capacidad sintiente: valores relativos a su modo de ser y ya no sólo relativos a su mera autopreservación; en efecto, la vida persigue mantenerse no sólo en su condición mínima metabolizante sino con su cualidad propia, ya sea meramente perceptiva, consciente o autocosciente.

Con respecto a lo anterior, quiero sostener que ninguna de estas afirmaciones podría aplicarse sin más a la naturaleza en general. La naturaleza como un todo no se autoorganiza, no tiene un cuerpo, por lo que no se podría decir, en este sentido, que tenga una interioridad que le permite distinguirse de un exterior. Esto, sin perjuicio, de que se pueda llegar a sostener, en una filosofía de la naturaleza con orientación biológica, que la materia ya no obedece al modelo mecanicista de la partícula sustancial y compacta y que, por tanto, la idea de vacío

---

561 En la *PhP*, Merleau-Ponty dice de la intencionalidad operante en el ser humano: «Encontramos por debajo de la intencionalidad de acto o tética, y como su condición de posibilidad, una intencionalidad operante, que ya trabaja antes de toda tesis o de todo juicio, un “Logos del mundo estético”, un “arte escondido en las profundidades del alma humana, y que, como todo arte se conoce por sus resultados» (*PhP*, 492 [470]).

o negatividad pueda estar incorporada a su concepto. Sin embargo, que Jonas se refiera a la naturaleza como un todo en términos de una subjetividad sin sujeto que posee fines resulta ser una contradicción con lo planteado en su fenomenología de la vida. Si la naturaleza como un todo no es un cuerpo orgánico, difícilmente se puede plantear que ésta tenga un interés, una tendencia o finalidad, por más difusa que sea. Quizás de lo que se puede hablar es de que la negatividad interna en el ser natural es como un vacío que es fuente de posibilidades de nuevas emergencias, una de las cuales fue la vida, pero que, también, podría haber no sido, lo cual es coherente con lo que dice Jonas de que el ser siempre está sujeto al fracaso, a perecer, a perder lo que ya tuvo, o bien, a ocultarse en sus posibilidades. En conclusión, los argumentos que esgrime nuestro pensador al elaborar su idea del valor a partir de la finalidad en la naturaleza en general para fundamentar la ética de la responsabilidad, terminan por sustanciar la idea del ser en devenir que tenía como referencia paradigmática al ser viviente.

#### *d. La finalidad cosmológica: el principio antrópico de Jonas*

En las letras anteriores (b y c) analicé cómo Jonas atribuye fines tanto a los organismos individuales como a la naturaleza en su totalidad. A partir de este punto, este autor no escatima esfuerzos para argumentar que la «finalidad es una empresa cósmica». En el ensayo «Materia, espíritu y creación. Conclusiones cosmológicas y conjeturas cosmogónicas»<sup>562</sup>, el filósofo trata la cuestión del cosmos con el propósito de dar cuenta de la tendencia que comporta la naturaleza para crear configuraciones y formaciones que van de lo más sencillo a lo complejo. Para Jonas es claro que en el «estallido originario» que produce la materia no hay un plan previo, una programación originaria o una información «precedente, universal y directiva», que haría pensar en un logos cosmológico capaz de dirigir el devenir hacia órdenes superiores<sup>563</sup>. Si ha de indagarse el tipo de finalidad del cosmos, es claro que, por vía negativa, para Jonas esta finalidad no es del orden de un “logos cosmogónico” inherente a la materia, porque el soporte material es insuficiente en los inicios del cosmos para permitirlo.

En términos positivos, para Jonas más allá de una causalidad neutral o de un plan consciente (divino), lo que existe es una tendencia o anhelo en la materia dirigida a crear vida y conciencia, de manera que, por una parte, «la materia es subjetividad en estado latente»<sup>564</sup> y, por otra, la finalidad misma es natural, «lo que significa conforme a la naturaleza, determinada por la naturaleza y producida por la naturaleza de manera autónoma»<sup>565</sup>. A nuestro juicio, lo difícil del argumento de la finalidad cosmogónica, es cómo extrapola Jonas la idea de subjetividad o interioridad del organismo individual a la naturaleza y a partir de ahí cómo

562 Jonas, H. (1988-9). «Geist, Natur und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmologische Vermutung». En: Scheidewege, 18, pp. 17-33 [Versión aumentada en *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmologische Vermutung*. Reedición en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, décimo ensayo].

563 Cf. *PhU*, 215-216.

564 *PhU*, 225.

565 *PhU*, 225.

lo extrapola de la naturaleza a un «ser cósmico» con una teleología inmanente. En otras palabras, lo cuestionable aquí es el modo en que se articulan la dimensión de la interioridad del ser vivo individual con la cuestión cosmológica.

Ciertamente, para Jonas la subjetividad está vinculada con la cuestión de la finalidad inmanente, pues aquélla manifiesta interés, meta, deseo, aspiración y, en último término voluntad y valor. Sin embargo, ¿cómo atribuir estas mismas notas de finalidad, deseo, anhelo al cosmos mismo, aunque sea bajo la modalidad metafísica de una subjetividad sin sujeto? Resulta problemático atribuir *per se* a la naturaleza la dimensión de lo subjetivo o de la interioridad propio de la vida, cuando reconoce el mismo Jonas que es lo más escaso, para luego hacerla valer a lo más abundante (la materia) presente en toda la naturaleza. El pensador extrae conclusiones bastante discutibles acerca de la finalidad y el valor, no tanto cuando considera que estos dos aspectos son inherentes e inmanentes a los organismos individuales, sino cuando los hace extensivos a la naturaleza y al origen del cosmos. Tal dificultad tiene que ver con afirmaciones bastantes vagas y ambiguas referidas a la naturaleza entera y al cosmos en sus inicios, tales como:

Puesto que la finalidad —el tender a una meta— aparece en determinados entes naturales, concretamente en los vivientes, de manera manifiestamente subjetiva y actúa desde ellos también de manera causal objetiva, no puede ser del todo ajena a la naturaleza que la produjo. [...] Hay que considerar la dimensión interior como tal, desde las sensaciones más imprecisas hasta la percepción más clara y el placer y el dolor más agudos, como un resultado de mérito propio de la substancia universal general, aunque dependiente de condiciones externas especiales. Si y hasta qué punto esta potencia teleológica ya cooperó en el surgimiento de estas condiciones externas, es decir, en la evolución orgánica y especialmente la cerebral, o si se limitó sólo a esperar su aparición heterónoma, es algo que no se puede saber, pero sobre lo que está permitido hacer conjeturas. Se podría pensar en un «anhelo» de que ello ocurra, que podría haber estado activo con efectos causales y que desde las primeras oportunidades materiales se intensificó (o sea, con la acumulación de estas oportunidades de manera exponencial) para trabajar en función de su cumplimiento<sup>566</sup>.

Considero que tomar como referencia estricta al ser de la vida para extender su modo de ser al entero cosmos parece ser un criterio tan ambiguo, general y problemático, como lo son los argumentos del hilozoísmo o panvitalismo que el mismo Jonas combate en figuras como Teilhard de Chardin y A. N. Whitehead. Según ese criterio, indistintamente les son inherentes al organismo, a la naturaleza y al cosmos la dimensión de la subjetividad y la interioridad. Sigue siendo oscuro el plantear que «de los mudos remolinos de la materia, la voz de la subjetividad ha emergido en los seres humanos y los animales y sigue adherida a ellos»<sup>567</sup>. Es cierto que el organismo alberga auto-cuidado y autoconservación de su ser en su propio ser, en su proceso de individuación, mismidad e identidad interior, pero resulta insostenible hablar de autocuidado, mismidad, identidad interior atribuidos a la naturaleza y

566 *PhU*, 225-226.

567 *PhU*, 225.

al cosmos desde sus orígenes.

Sin duda, en el corazón de la argumentación jonasiana, a favor de una finalidad cosmológica, está la idea de un “principio antrópico” que se puede definir en estos términos: «que las constantes universales, los parámetros geométricos y todo lo que define al universo están ajustados para permitir la aparición de la vida y la humanidad»<sup>568</sup>. Desde ahí se legitima que el universo tenga una teleología o propósito que guarda estrecha relación con el hecho mismo de la existencia del ser humano en la Tierra, porque habría una suerte de designio de las condiciones físicas que favorecieron la vida en nuestro universo. Prácticamente, se trata de la idea según la cual el universo ha confabulado, como sabiendo de nuestra ulterior aparición sobre la Tierra, para que la vida hubiera sido posible alguna vez.

El principio antrópico puede criticarse por su simplicidad argumentativa, antes de sospechar de él por su carácter especulativo propio de una cosmogonía. La “perogrullada” de que las cosas llegaron a ser como son no resiste análisis, porque «las cosas son como son en otras partes del universo donde pequeños cambios en las distancias geométricas también acarrearían catástrofes cósmicas, pero donde no hay vida de ninguna clase»<sup>569</sup>. Para un estudio del origen de la vida como Pier Luigi Luisi, el principio antrópico se alinea en lo que él ha llamado la «ineludibilidad de la vida», a la que se adscribe un «criptocreacionismo» en la medida que cree en el fondo en un diseño inteligente. En consecuencia, puedo afirmar que el principio antrópico jonasiano, al incurrir en dicha «ineludibilidad» y en pensar la omnipresencia de la vida en el universo, queda atrapado, no en la idea de un creacionismo puro, pero sí en la idea de un diseño cómico por un ser creador, en una versión laica del creacionismo, por lo tanto, en una onto-teología que el mismo Jonas quería evitar, partiendo de las críticas que hizo su maestro Heidegger a la metafísica occidental<sup>570</sup>.

#### §14. La finalidad natural en la teoría de la autopoiesis

En este párrafo trataré las últimas versiones de la teoría de la autopoiesis de Francisco Varela, en la que él relaciona los fundamentos biológicos de la individualidad viviente con la idea de teleología interna, en un sentido ontológico, ligada al concepto de autoorganización<sup>571</sup>. Expuse esta teoría, en la primera parte de la tesis, como un refuerzo empírico de la teoría de la forma viva autónoma de la biología filosófica de Jonas (ver §9 letra a). En

<sup>568</sup> Luisi, 2010, p. 34.

<sup>569</sup> Luisi, 2010, p. 35.

<sup>570</sup> Cf. Heidegger, M. (1957). *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günther Neske [*Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988]

<sup>571</sup> Véase también Thompson, Evan. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, cap. 6: “Life and Mind: The Philosophy of the Organism”, pp. 128-165. En este capítulo, el autor analiza la autopoiesis y la teleología, a la luz de los resultados del artículo de Weber & Varela (2002) (*vid. infra.*), desarrollando así la teleología orgánica en Kant y Jonas en conexión con la teoría de la autopoiesis. Muchas de las ideas de este libro el autor las discutió con Varela, con quien pensaba, antes de su muerte, publicar conjuntamente este libro.

la última formulación de la teoría de la autopoiesis, Varela se hace cargo del problema de la teleología intrínseca en los seres vivos, cuestión que antes no había sido abordada por su teoría y que, en su primera formulación, había sido negada directamente, argumentando que las categorías de teleonomía y teleología son innecesarias para comprender la organización de lo vivo<sup>572</sup>. Varela en un ensayo, publicado *post mortem* y escrito con el biosemiótico, Andreas Weber, titulado «Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality» (2002)<sup>573</sup>, aborda este tema y comienza haciendo una relectura de la idea de finalidad natural en la *Crítica del Juicio* de Kant, para luego hacer una conexión con la filosofía de la biología de Hans Jonas que pone en el centro de la individualidad viva la capacidad de ésta para tener una perspectiva subjetiva y una finalidad intrínseca. El objetivo de esta lectura es hacer una revisión de la teoría autopoietica del organismo en relación con la teleología intrínseca en sentido ontológico, esto es como rasgo definitorio de la vida.

*a. La autopoiesis y la teleología intrínseca: desde Kant a Jonas*

Es importante señalar que unos de los pocos biólogos contemporáneos que ha podido entender cabalmente el modo en que Jonas pone en el centro de la reflexión la idea de organismo, desde el punto de vista de una fenomenología de lo viviente, ha sido Francisco Varela. A partir de sus propias ideas y en conexión con la fenomenología de la vida de Jonas, él propone una revisión del modo de entender la teleología en las ciencias biológicas contemporáneas. Para ello recurre a la estrategia metodológica de indagar dicho concepto a partir de Kant, quien, por una lado, anticipa la idea de organismo como entidad autoorganizada y, por otro, abre la discusión epistemológica sobre la finalidad natural en la biología utilizada en términos de una ficción del “como si” el viviente actuase por fines, esto es como una proyección del observador de la vida. Desde ahí Varela propone una re-lectura kantiana del organismo entendido como entidad autopoietica, pero robustecida y matizada por la filosofía del organismo del propio Jonas quien, según él, propone un concepto pre-autopoietico del ser vivo y reconoce una finalidad intrínseca (ontológica) en los seres vivos.

En la *Crítica del Juicio* de Kant, según Varela y Weber, está en germen la idea de au-

---

572 Maturana y Varela, comentan en la primera formulación de la teoría de la autopoiesis, que «Teleología y teleonomía son nociones empleadas en la descripción y explicación de los sistemas vivos, y aunque se aduce que no intervienen necesariamente en su funcionamiento como factores causales, se afirma que son rasgos indispensables para definir su organización. [...]. Sin embargo, como viéramos en el primer capítulo, finalidad u objetivo no son rasgos de organización de ninguna máquina (alo o autopoietica). Estas nociones quedan en el terreno del comentario de nuestras acciones, vale decir, pertenecen al dominio de las descripciones [...] En general, el observador le da algún uso a la máquina, mental o concreto, determinando así el conjunto de circunstancias en que ésta opera, así como el dominio de sus estados que él considera sus salidas. [...] La eliminación de la noción de teleonomía como rasgo definitorio de los sistemas vivientes, cambia por completo el carácter del problema y nos obliga a considerar la organización de la unidad como cuestión central para comprender la organización de los sistemas vivos» (MSV, 75-77).

573 Weber, A. & Varela, F. (2002). «Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality». En: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, pp. 97-125.

topoiesis como rasgo verdaderamente biológico que está estrechamente ligada con la auto-constitución de una identidad gestada en el seno del proceso de lo viviente y con ello la idea de una teleología inmanente. Ahora bien, desde la perspectiva de la herencia kantiana, lo que está en discusión hace mucho tiempo en la ciencia biológica es un tópico importante para la filosofía de la biología: el de la realidad de la teleología o finalidad natural. Esta discusión ha estado motivada en estas últimas décadas por la reciente convergencia entre la rehabilitación filosófica de la finalidad natural (con autores como R. Speamann, A. Portmann, Th. von Uexküll, Jonas, siendo éste último una figura central)<sup>574</sup> y una corriente de la metabiología (la teoría de sistemas autoorganizados) que se enfoca en la descripción de la individualidad biológica del organismo en términos de emergencia (con la teoría de la autopoiesis como figura central). Estas dos vías han de conducir un paso más allá de la posición kantiana, formulada en la *Crítica del Juicio*, que defiende una teleología intrínseca en términos del “como si” –dependiente, por tanto, del observador pero no propia de la vida en sí misma–, construyendo una reinterpretación de la finalidad natural y de la individualidad del viviente en términos ontológicos, estos es, como una propiedad real de los seres vivos.

Un lugar común en la biología moderna ha sido, o bien rehuir a pensar lo teleológico o bien reducirlo a mera ficción metodológica, ficción que ha tomado el nombre de teleonomía. Lo que ha prevalecido, en relación con el asunto de la teleología, ha sido, pues, explicar el hecho biológico de manera *a posteriori*, esto es como resultado estadístico de la selección natural, lo cual genera la apariencia de que el fenómeno biológico comporta una dirección (Dawkins). En este orden de ideas, se ha interpretado que las estructuras o eventos dirigidos o intencionados sólo son permitidos bajo la expresión del “como si”, es decir como una explicación teleológica que puede ser sustituida siempre por una descripción factual (teleonómica). De tal modo que, abordar el problema de la teleología, es decir, referirse a éste en términos de intención o función, a pesar de que se haga en términos descriptivos del “como si”, es algo que persiste en la biología actual. En suma, se da en esta ciencia la paradoja de, por una parte, rehuir a someterse a la finalidad de la naturaleza, es decir cierta repelencia a aceptarla, pero, por otra parte, creer que es el más importante tópico en la filosofía de la biología. En virtud de esta paradoja y dificultad, Varela y Weber sostienen que la respuesta a la pregunta sobre cuál debería ser el estatus de la teleología en biología se encuentra en la revisión de la “naturaleza animada” a través de la teoría de la autopoiesis en conexión con la ontología fenomenológica de la vida jonasiana.

Varela y Weber reconocen que el asunto de la “naturaleza animada” es muy antiguo y se remonta al mismo Aristóteles, en la medida en que para él la causa final es condición necesaria de la causa mecánica. Sin embargo, en la Edad Media la idea de finalidad natural es

---

574 Véase el número dedicado a este tema en la revista *Études phénoménologiques. Phénoménologie et philosophie de la nature*, N° 23-24, 1996, en el que se incluyen artículos de cada uno de estos autores. Para una comprensión del tema y las relaciones entre estos autores véase el ensayo de introducción: Dewitte, J. (1996). «La redécouverte de la question téléologique». En: *Études phénoménologiques*, N° 23-24, pp. 9-41.

cambiada por la de voluntad o plan divino, en cuanto fuente de todo significado o propósito, esto es por el de una teleología trascendente o metafísica. Ya en la modernidad y luego en la Ilustración, al erigirse la razón como medida de todas las cosas, la naturaleza pasa a ser concebida como mero objeto frente a la subjetividad teórica, desapareciendo la idea de teleología interna (ver §10). De modo más reciente, en tiempos de postmodernidad, se ha pasado a ver la naturaleza como *locus* histórico, contingente y relativo, por tanto como carente de cualquier sentido o significado. En agudo contraste frente a dichos puntos de vista históricos, Varela y Weber consideran que existe, sin embargo, en la filosofía de Kant un camino que re-descubre el pensamiento teleológico, alineado con la necesidad de muchos biólogos, y que persiste desde el siglo XIX (escuela alemana del teleomecanismo de J. Müller y K. E. von Baer) hasta nuestros días.

Kant, efectivamente, no escapó al problema de la teleología, y el giro fundamental que dio consistió en analizar a ésta bajo el postulado de que las leyes que gobiernan la realidad orgánica están añadidas por nuestro intelecto, aunque sin pertenecer a la realidad de lo viviente. Por eso, para Kant, el organismo no puede ser entendido meramente en términos mecánicos, aunque ello no implica que éste obre en esos términos. En este sentido, Kant fue pesimista acerca de la posibilidad de explicar la vida orgánica en términos puramente mecanicistas y por lo mismo dice que nunca existirá «un Newton que pueda dar cuenta cabal del mundo orgánico» (*Crítica del Juicio* §75). Ahora bien, lo que resulta interesante es que Kant anticipa genialmente la definición de auto-organización viva (autopoiesis), aunque lo hace dentro de los moldes del análisis trascendental, lo cual le impide en definitiva reconocer en la organización autopoietica la finalidad real e intrínseca<sup>575</sup>.

Varela y Weber argumentan que Kant introduce, en el marco de su filosofía trascendental, los términos «auto-organización» y «finalidad intrínseca» en el sentido actual que tiene en la teoría biológica. No obstante, el neokantismo y, especialmente, la tradición anglosajona reciben la herencia kantiana para conducirla hacia un reduccionismo que introduce en el discurso acerca de los organismos la visión mecanicista del “como si” éstos se comportaran teleológicamente. Esta es, pues, la lectura tradicional que corona a Kant como padre del reduccionismo biológico. Sin embargo, Varela y Weber argumentan la posibilidad de desarrollar una tercera vía, desde el propio Kant, que esté situada entre una teleología fuerte (trascendente) y un materialismo bruto (ateleológico). Tal como apuntan estos autores, fue Jonas, quien superando el subjetivismo trascendental, logra también definir la vida en términos muy similares a la autopoiesis, mediante una relectura filosófica del metabolismo, desplegando sus consecuencias fenomenológicas que permiten concebir al viviente en términos de finalidad natural, lo que se deriva de las propiedades de auto-organización de la materia viviente.

---

575 Una monografía muy profunda sobre el tema de la finalidad natural en Kant y su relación con la corporalidad del sujeto, véase Rivera de Rosales, J. (1998). *Kant: la «crítica del juicio teleológico» y la corporalidad del sujeto*. Madrid: UNED.



Lo que ha sucedido, a juicio de estos autores, es que el término teleología ha permanecido en una constante ambigüedad en la ciencia biológica desde Kant y aún después de Darwin. Para este último existe un plan externo en la evolución biológica que conceptualiza en términos de contingencia y selección natural. De ahí que Varela y Weber, en la línea de un darwinismo anti-adaptacionista, propongan releer la noción kantiana de teleología en conexión con Jonas, quien concede un valor ontológico a la finalidad en el organismo y no meramente un valor epistemológico para interpretar al organismo y su proceso evolutivo. Para ello argumentan que existe teleología intrínseca a partir de la autonomía e individualidad biológica. En este sentido es que estos autores convergen con la filosofía del organismo desarrollada por Jonas, quien plantea, según Varela, una suerte de teoría pre-autopoética, porque se refiere al organismo, en la auto-constitución de su forma mínima, en términos de autonomía (libertad) y dependencia (necesidad) contingente del medio en que vive. Es así como por esta vía es posible hablar de una teleología intrínseca, porque la vida ya en su mínima expresión tiene un interés (un fin) de autoperpetuarse manteniendo la libertad de su forma (o *pattern* de organización) independiente de la materia, pero siempre necesitada de ésta para renovar su proceso metabólico que la autoconstituye.

Así, pues, Varela y Weber coinciden con la idea de Jonas de pensar al organismo como sujeto que comporta intencionalidad y que, por lo tanto, asigna valor al entorno en el proceso de configuración de su identidad en tanto que proceso de creación material desde una perspectiva individual. Ellos contraponen esta idea a la interpretación clásica de la teleología en la cual ésta no desempeña función ontológica en el marco de una descripción objetivista de la naturaleza. Para dicha interpretación clásica, la naturaleza es una realidad objetiva reducible a un sistema de relaciones matemáticas y, en ese contexto, la biología debería ser reducible a leyes de la causalidad física. Sin embargo, el punto débil de tal reduccionismo es que la multiplicidad de la naturaleza orgánica no puede fundarse en un conocimiento *a priori*, porque la facultad de la razón en tanto que construye teorías de manera *a priori* no puede constituir lo biológico. Así lo manifiesta Kant en la *Crítica del Juicio* cuando se refiere a que la biología como ciencia entraña un carácter totalmente diferente al de la física, pues aquella es siempre una ciencia empírica y sus principios están fundados en la experiencia. Es en virtud de esto, por lo que el modo en que Kant trata de introducir la correspondencia entre la experiencia empírica y la razón, se traduce en el uso de la ficción del “como si” la vida actuase por fines. De este modo Kant elabora, por vez primera, la afinidad entre teleología intrínseca y el modo moderno en que se entiende la auto-organización viva. Concibe, por lo tanto, al organismo como una estructura contingente en grado sumo que no se entiende por principios *a priori*, porque su principio explicativo no es un principio de razón, sino que un principio teleológico, que lo lleva a declarar que en el organismo además hay un carácter procesual y dinámico. No obstante, Kant sigue concibiendo el organismo desde una perspectiva trascendental, porque la razón sólo puede explicar los organismos en términos teleológicos pero sin poder afirmar que es el organismo el que realmente es teleológico. El

hecho de que, para Kant, el teleológico y el causal sean dos tipos de juicios acerca de las cosas da lugar a lo que se ha dado en llamar teleomecanismo kantiano, dando nacimiento a la escuela de investigación biológica alemana del S. XIX a la que antes me referí. Para Kant los eventos son mecánicos o físicos, pero los fenómenos biológicos no son explicables en puros términos mecánicos. Esta conclusión le lleva, con respecto a la teleología de lo orgánico, a un agnosticismo trascendental, esto es, a un anti-reduccionismo epistemológico, pero a un reduccionismo ontológico.

*b. La teleología ontológica en el organismo: Jonas y la autopoiesis*

En Jonas, aunque que él no lo explicite, está como punto de partida una crítica a Kant de cara a la filosofía de lo orgánico cuando considera que la teleología antes que un principio intelectual es un principio real. La filosofía de lo viviente de Kant fue una filosofía acerca de la teoría científica del organismo, mientras que, desde la fenomenología de la vida de Jonas, está la premisa de que antes de construir cualquier teoría científica, debemos reconocer que somos ante todo seres vivientes y que tenemos evidencia de nuestra propia teleología intrínseca en el mundo mediante la autoexperiencia de los movimientos voluntarios de nuestro cuerpo y de nuestro pensamiento. Sólo a partir de ese presupuesto fenomenológico es posible postular una teoría de lo viviente. Esta fue una cuestión que Kant alcanza a vislumbrar hacia el final de su obra (*Opus Postumum*), planteando que la teleología no es sólo un modo de pensar lo viviente, sino un «modo real de ser» mediante el cual sólo es posible la existencia de la vida orgánica<sup>576</sup>.

Para Jonas, la teleología es la fuerza que gobierna el espacio de lo viviente. Aunque él especula que es una tendencia al interior de la materia y que se manifiesta de modo evidente en la forma del organismo. En estricto sentido fenomenológico, Jonas dice que: «la vida solamente puede ser conocida por la vida», una fórmula que sintetiza la idea de que la teleología es vivida en la experiencia de nuestro propio impulso y deseo, constituyendo la condición de posibilidad del conocimiento de otros vivientes. Es a partir del fenómeno del metabolismo que Jonas elabora la ontología del organismo en la forma mínima de la vida, porque es allí donde surge por primera vez el fenómeno de la autonomía o libertad, desplegándose luego, con un mismo modo de ser (libertad en la necesidad), en los organismos más complejos, multicelulares dotados de sistema nervioso<sup>577</sup>. La noción de metabolismo, por lo tanto, le permite comprender que la conservación material del organismo en su flujo constante lo define en su modo de ser propio (un *pattern* de organización) que es distinto del modo de ser de lo material inorgánico y orgánico. Aunque la substancia material de la que se compone un organismo en ningún momento sea una y la misma, esto no impide que éste guarde su identidad individual. Desde el punto de vista material, el organismo no conserva

---

576 Cf. Weber, A & Varela, F., 2002, p. 111.

577 Cf. Weber, A & Varela, F., 2002, p. 112.

la misma materia, pero sí su identidad o forma viviente que es aquello que lo define desde el punto de vista de la vida.

Hacia principios de los años 1970, paralelamente a la ontología fenomenológica del viviente de Jonas, se va abriendo paso una teoría biológica que coincide con este enfoque fenomenológico: la teoría de la autopoiesis. Esta teoría converge con la idea del viviente de Jonas, según la cual existe una capacidad de auto-producción y auto-organización ontológica del organismo, lo que equivale a decir que la materia se estructura ella misma en el proceso. En este sentido, Varela expresa que «la auto-realización de lo viviente es una realidad ontológica, porque esta es una realidad empírica»<sup>578</sup>. Varela y Maturana, creadores de la teoría de la autopoiesis, se inscriben en la línea de investigación de los sistemas dinámicos complejos aplicados a la vida, pero desde una epistemología no reduccionista cercana al constructivismo y a la fenomenología. Describen a la vida, en tanto que sistema vivo mínimo organizado, como un sistema autorreferencial que crea por sí mismo una unidad capaz de distinguirse de un medio gracias a un proceso recursivo. Tal proceso es una «circularidad fundamental» que consiste en una red de producción metabólica que genera sus propios componentes y, al mismo tiempo, crea una membrana o límite que hace posible esa misma red, definiendo así al organismo como unidad. La noción de sistema autopoietico describe la idea de individualidad biológica de una unidad viviente a nivel celular. Pero también es aplicable esa misma *bio-lógica*, más allá de la vida celular mínima, a organismos multicelulares en tanto que unidades autopoieticas de segundo orden, por ejemplo *neuro-lógicas*. Desde una perspectiva empírica, la autopoiesis es un mecanismo de auto-organización que da cuenta del origen de la vida desde sí misma, sin recurrir a una causa o fundamento previo y externo. La autopoiesis explica, el surgimiento en la naturaleza, de una individualidad e identidad constituida desde sí misma, y, al mismo tiempo, da cuenta de la existencia de un punto de vista interno para cada unidad viviente, con lo cual surge un nuevo nivel de fenómenos en la naturaleza: los fenómenos interpretativos, pues el viviente en su interacción con el entorno constituye significados vitales. El proceso evolutivo de la vida se debe entender como precedido, empírica y lógicamente, por una identidad autopoietica que evoluciona a través de series reproductivas con variación estructural y conservación de la identidad.

Así, pues, el concepto de autopoiesis no significa sólo auto-regulación, sino también construcción de una identidad desde sí mismo, por lo que ha de entenderse desde una teleología intrínseca o endógena. De este modo, auto-producción (“*self-production*”) es auto-afirmación (“*self-affirmation*”) que da cuenta de cómo el organismo está contenido dentro de un propósito fundamental: el de mantener su identidad. No se trata de la mera supervivencia, sino de una individualidad que provee su propio sentido de mundo al enfrentarse y acoplarse al medio que la rodea. En este orden de ideas, Varela y Weber encuentran una teleología intrínseca en dos modos complementarios: por una parte, hay un propósito de mantener la

---

578 Weber, A & Varela, F., 2002, p. 113.

propia identidad o afirmación de la vida y, por otra, existe una intención de crear sentido<sup>579</sup>. Evan Thompson reconstruye las ideas de Varela acerca de la vida como un proceso cognitivo y de constitución de significados [*sense-making*] en un entorno –proceso para el cual Varela acuña el término "*enaction*" (enacción)–, en el siguiente esquema de premisas:

1. *Vida = autopoiesis y cognición*. Cualquier sistema vivo es al mismo tiempo un sistema autopoietico y cognitivo. (De aquí en adelante, utilizaré “autopoiesis” en un sentido amplio que incluye cognición y adaptación). 2. *Autopoiesis implica la emergencia de un sí mismo corporal*. Un sistema autopoietico físico, en virtud de su clausura operacional (autonomía), produce y realiza un individuo o sí mismo en la forma de un cuerpo vivo, un organismo. 3. *Emergencia de un sí mismo implica emergencia de un mundo*. La emergencia de un sí mismo es también por necesidad la co-emergencia de un dominio de interacciones propias a lo que es el sí mismo, un medio ambiente o Umwelt. 4. *Emergencia de un sí mismo o mundo = constitución de sentido* [*sense-making*]. El medio ambiente del organismo es el sentido por el cual éste hace un mundo. El medio ambiente es el lugar del significado y el valor como resultado de una acción global del organismo. 5. *Constitución de sentido = enacción*. La constitución de sentido es una conducta viable. Tal conducta está orientada hacia y sujeta al significado y valor del medio ambiente. El significado y el valor no preexisten “ahí afuera”, sino que son enactuados, traídos a la mano, y constituidos por los seres vivos. El vivir implica constitución de sentidos, lo cual equivale a enacción<sup>580</sup>.

Ahora bien, con respecto a la bases materiales de la vida, hay que entender que la autoconstitución del organismo se orienta hacia el mantenimiento del proceso de auto-realización, lo cual significa que un sistema autopoietico es por definición autorreferencial y, si bien la programación genética influye en este proceso, éste no tiene lugar sin la individualidad del cuerpo vivo en el que se aloja. La forma viva, por lo tanto, no es reducible a un programa genético que se desplegaría mecánicamente sin tener en cuenta la autoorganización del viviente. Lo prioritario es la identidad autopoietica que hace posible la evolución a través de series reproductivas con variación estructural en una historia de interacciones de acoplamiento con el entorno, en una deriva natural de co-determinación organismo-medio.

La dinámica de la vida, para la cual Varela acuña el concepto de «enacción», consiste en el proceso mediante el cual el organismo trae un mundo a la mano en su vivir en una danza con el entorno. En términos más precisos y técnicos, el biólogo chileno explica este punto de vista para los seres vivos con un sistema nervioso por medio de dos ideas vinculadas entres sí: 1) la percepción en el viviente es acción guiada perceptivamente, hay una circularidad entre la percepción y el movimiento; 2) las estructuras cognitivas emergen de

579 Para el tema de la teleología intrínseca y la autonomía mínima en el ser vivo junto con el problema de la agencia y la adaptatividad, véase Barandiaran, X. & Moreno, A. (2008). «Adaptivity: from metabolism to behavior». En: *Adaptive Behavior* 16(5): 325–344. Véase también para una crítica a la autopoiesis y la teleología intrínseca por su debilidad para explicar la creación de sentido (*sense-making*) debido a la falta de un concepto adecuado de adaptatividad, Di Paolo, E. A. (2005). «Autopoiesis, adaptivity, teleology, agency». En: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4(4), pp. 429 – 452. Este autor hace uso de los vínculos entre Jonas y Varela.

580 Thompson, 2007, p. 158.

los patrones sensorio-motores que permiten que la acción sea guiada perceptivamente, esto es, la cognición depende la estructura de un cuerpo con distintas capacidades sensoriales y motoras<sup>581</sup>. Este enfoque permite superar un punto de vista externo para la comprensión de la vida (humana y no humana) sea tanto materialista u objetivista como trascendental o subjetivista. Desde el enfoque enactivo, respecto del sujeto cognitivo encarnado que somos, Varela dice que:

[...] si somos forzados a concluir que la cognición no puede entenderse apropiadamente sin el sentido común, el cual no es sino nuestra *historia corporal y social*, la inevitable conclusión es que el conocedor y lo conocido, sujeto y objeto, están en una relación de mutua especificación. Consideremos el caso de la visión: ¿qué vino primero, el mundo o la imagen? La respuesta de la investigación de la visión (tanto cognitivista como conexionista) surge de manera clara a partir de los nombres de las tareas investigadas: "recobrar la forma a partir de las sombras" o "la profundidad a partir del movimiento" o "el color a partir de fuentes de iluminación variable. Podemos llamar a esto el extremo del huevo o la gallina: Postura de la *Gallina*: el mundo afuera de nosotros tiene leyes fijas, precede a la imagen que proyecta sobre el sistema cognitivo, cuya tarea es capturar esta imagen apropiadamente (ya sea como símbolos o en estados emergentes). [...] Tendemos a pensar que la única alternativa es la postura del *Huevo*: el sistema cognitivo crea su propio mundo, y toda su aparente solidez es la reflexión primaria de las leyes internas del organismo. [...] // Hemos visto que los colores no están "ahí afuera", al margen de nuestra aptitud perceptiva y cognitiva. También hemos visto que los colores no están "aquí adentro", al margen de nuestro entorno biológico y cultural. Contrariamente a la perspectiva objetivista, las categorías del color son *experienciales*; contrariamente a la perspectiva subjetivista, las categorías del color pertenecen a nuestro *mundo biológico y cultural compartido*. El estudio del color nos permite apreciar la obvia afirmación de que la gallina y el huevo, el mundo y quien lo percibe, *se definen recíprocamente*. // Este énfasis en la mutua definición nos permite buscar una vía media entre el Escila de la cognición como recuperación de un mundo externo pre-dado (realismo) y el Carabdis de la cognición como proyección de un mundo interno pre-dado (idealismo)<sup>582</sup>.

Volviendo al tema de la teleología en Varela, al final de su vida, éste influido por Jonas, acepta que la autopoiesis implica la idea de una teleología interna o endógena, utilizando el concepto de teleología encarnada («*embodied teleology*») que es coherente con su enfoque enactivo, lo que permite reintroducir la idea de subjetividad y fines desde sus fundamentos biológicos. De este modo el organismo trasciende la neutralidad de lo físico, ya que es una entidad subjetiva pero sin dejar de ser algo material. Lo que es posible gracias a que el organismo no sigue una causalidad lineal, sino una causalidad circular (circularidad fundamental) que crea un comportamiento propio, patrones de auto-regulación, en su interacción con el medio, que da a su vez las restricciones para que el organismo establezca un cambio continuo con conservación de la identidad.

Lo anterior concuerda con la idea de Jonas de que la subjetividad, la intencionalidad y

---

581 Cf. *FV*, 227.

582 Varela, Thompson & Rosch, 1997, p. 202. Cf. también *FV*, 206-207.

el significado se traban mutuamente, a partir de la co-implicación entre libertad (autonomía) del viviente y necesidad (dependencia) de un medio. Por esto mismo, habla de una inversión ontológica (o de una revolución ontológica) con el surgimiento de la vida, porque con el surgimiento de ella en la naturaleza la forma (*pattern* de organización) es lo esencial y la sustancia material, lo accidental. Para Jonas, un sistema viviente es centro ontológico capaz de auto-organización al interior de una forma que no es explicable en términos de la materia subyacente. Por eso enfatiza que, en la situación existencial del viviente, emerge una teleología autorreferencial propia del movimiento de la vida que implica un decir sí a sí mismo. Tal dinámica constituye el origen del deseo, por lo tanto, un mundo sin organismos es un mundo sin significado. Así, pues, hay una teleología ontológica intrínseca y endógena en la naturaleza y la autopoiesis puede erigirse perfectamente, entonces, en el terreno empírico para respaldar la teoría del valor de Jonas que arranca de la finalidad orgánica. En suma, la teleología intrínseca es condición *si ne qua non* del organismo en razón de que es un rasgo empírico del mismo y no una descripción externa que hace un observador o sujeto teórico desencarnado, y por ello constituye la sede y fuente originaria de todo valor.

### **§15. La cuestión del valor intrínseco en la naturaleza**

Una vez explicitado el carácter teleológico de la vida en sus dos vertientes co-emergentes y co-dependientes: la capacidad de autoafirmarse en su ser y la capacidad de constituir sentido y valor en un entorno que mantiene la cualidad de su ser, puedo iniciar el análisis de la teoría del valor en Jonas. Esta teoría se desarrolla en contraposición a la tradición de la filosofía y de la ciencia moderna que, dependientes del dualismo metafísico, clausuran la posibilidad de los fines immanentes y valores en la naturaleza. Esta imposibilidad alienta a nuestro pensador a mostrar que hay una finalidad intrínseca en la naturaleza (ver §13) para luego demostrar la existencia de valores objetivos en ella, en virtud de los cuales se fundamentaría una ética de la responsabilidad. Esta ética, por las tareas que se asigna a sí misma, propone nuevos deberes ante nuevos ámbitos de consideración moral antes desconocidos para la ética (v. gr. cuidado de la biósfera y las generaciones futuras), lo que exige, a juicio de su autor, una fundamentación que supere el antropocentrismo ético tradicional, que pivota entorno a una concepción subjetivista del valor, lo que significa caer por ello en fundamento metafísico de tipo teológico, aunque sí dar espacio a pensar en una metafísica racional.

Para dar cuenta del valor intrínseco en la naturaleza, en primer lugar, expongo brevemente los enfoques teóricos con respecto a qué es un valor –la subjetivista, la intersubjetiva y la objetivista– con miras a establecer qué lugar ocupa la postura de Jonas. En segundo lugar, abordo el estatus ontológico-epistemológico del valor en virtud de la idea de la vida como el valor de todos los valores el cual se sustenta en la idea de la afirmación de la vida (el “sí” de la vida) en su propio cuidado. Esto implica, a su vez, la idea de que, en la autoafirmación

frente a un entorno que amenaza la esencial vulnerabilidad de la vida, ésta llegó a sentirse a sí misma, siendo la “autoafectabilidad” o capacidad de sentir y sentirse<sup>583</sup>, desde su interioridad, la perspectiva interna del valor de todos los valores, pues resulta ser la condición para que algo valga la pena para un alguien (una subjetividad)<sup>584</sup>. Finalmente, problematizo el asunto de la objetividad del bien en Jonas, sosteniendo que nuestro autor rompe la unidad del *télos* al preterir esta segunda idea del valor de la vida. Con este análisis, preparo la crítica que haré a la fundamentación ontológica a la ética de la responsabilidad en la parte final de esta investigación.

#### a. Valor subjetivo, intersubjetivo y objetivo

Con el fin de establecer el lugar que ocupa el pensamiento de Jonas en relación con las teorías del valor, es menester mencionar brevemente los distintos enfoques axiológicos discutidos en la tradición: la teoría subjetivista o moderna, la teoría social utilitarista, y la teoría objetiva o clásica. En este apartado seguiré el estudio de las teorías del valor del fenomenólogo Roman Ingarden, ya que pretende demostrar para la idea de responsabilidad (*Sobre la responsabilidad*, 1976)<sup>585</sup>, la objetividad de los valores por la vía de la negación de la validez de las teorías escépticas del valor —en general derivadas de un dualismo sujeto-objeto y un empirismo sensualista—, lo que será útil para el análisis del fundamento en un valor objetivo de la ética de la responsabilidad jonasiana. Ingarden trató la tesis de la objetividad de los valores de una manera más extensa en el capítulo «Sobre el problema de la “relatividad” de los valores» y en «Lo que no sabemos de los valores», de su libro *Erlebnis, Kunstwerk und Wert* (1969)<sup>586</sup>.

La primera teoría, la subjetivista, siguiendo Ingarden, surge de una concepción dualista del mundo y, la segunda, la utilitarista, de una concepción empirista sensualista, las cuales ponen en peligro, a juicio del autor, la idea de responsabilidad porque sitúan la agencia

583 Una fenomenología de la vida fundada sobre la experiencia de auto-afectación en nosotros es la que desarrolló M. Henry. Véase Henry, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil. En esta obra argumenta que la trascendencia del fenómeno se da por la inmanencia absoluta que es la vida misma en tanto que es impresión como auto-afectación. Lo que falta dar cuenta a esta fenomenología es del otro lado de la unidad de la vida: el vivir de un cuerpo orgánico en el mundo que, por lo tanto, no es inmanencia pura, pues el *Leib* (la carne) lo es por un *leben* (vivir) que es, en parte, exterior o corporal.

584 Acerca de la perspectiva de que los organismos en su auto-interés activo en el sentir un entorno y sentirse crean significados y valores, que comparten tanto Jonas como Langer, y la relación que sus ideas mantienen con a teoría del organismo como enacción de Varela, véase Weber. A. (2002). «Feeling the signs: The origins of meaning in the biological philosophy of Susanne K. Langer and Hans Jonas». En: *Sign Systems Studies* 30.1, pp. 183-200.

585 Este texto fue fruto de una conferencia dictada en Viena en 1968 y que se incorporó en la *Analecta Husserliana* de 1976. Cf. Maria Golaszewska. «Roman Ingarden’s Moral Philosophy». En: *Analecta Husserliana*, 4, 1976, pp. 70-103 [Versión en español en *Sobre la responsabilidad*. Madrid: Caparrós].

586 Ingarden, R. (1969). *Erlebnis, Kunstwerk und Wert: Vorträge zur Ästhetik, 1937-1967*. Tübingen: M. Niemeyer. Hay traducción en castellano de cada uno de los capítulos indicados en R. Ingarden. (1997). *Sobre el problema de la “relatividad” de los valores*, Madrid: Facultad de Filosofía UCM; id. (2002). *Lo que no sabemos de los valores*, Madrid: Ediciones Encuentro.

moral, respectivamente, fuera del mundo o dependiendo de criterios siempre cambiantes. La tercera, la teoría objetivista clásica de los valores, aunque, en sentido estricto, no se trata del mismo tipo de concepción objetivista que la de Jonas, comparte algo importante con lo que dice nuestro autor, a saber que el bien no ha de fundarse en la voluntad subjetiva porque en tal caso no podría obligar o vincular *per se* sin caer en un relativismo axiológico. La diferencia con la teoría clásica está en que la teoría del valor de Jonas debe enfrentar y hacerse cargo del dogma moderno que prohíbe pasar del ser al deber ser, la llamada falacia naturalista que fue formulada por Hume. Por lo tanto, entendemos que el objetivismo axiológico jonasiano es un esfuerzo por salvar el abismo entre el ser y el deber ser, con el fin de hacer posible una ética de la responsabilidad que se haga cargo de valores y de bienes (la esencia y la existencia de la humanidad futura, y la conservación de la biósfera), que escapen por su naturaleza de una aprehensión valorativa a partir de la mera subjetividad individual o de un consenso dialógico intersubjetivo.

Según Ingarden, si bien nadie afirma abiertamente una negación de los valores en la acción humana responsable, hay teorías éticas escépticas que relativizan la *existencia y modo de ser* de los valores, terminando por aniquilar la idea misma de responsabilidad, sosteniéndola de un modo contradictorio en valores últimos (la subjetividad, la utilidad o el placer o el condicionamiento histórico) sin concederles un *fundamento in re*. Las posiciones subjetivistas del valor niegan que éstos pertenezcan a ciertas objetividades reales (cosas, tipos de conducta, actos morales, etc.), en cuanto éstas serían sólo proyecciones de la subjetividad y por tanto meras apariencias. Sin embargo, el problema es que si no hay valores que tengan una realidad más allá de la subjetividad creadora que los instituye, sería indiferente cómo se obra y qué resultados se producen, pues la acción estaría abierta a diversas alternativas, todas ellas igualmente válidas, sin encontrar un fundamento común racional que las valide. Sólo quedaría, por parte de estas posiciones, la posibilidad de salvar la idea de responsabilidad mediante su reducción a exigencias normativas sociales o estatales como las que se reflejan en los sistemas de derecho. Sin embargo, argumenta Ingarden que, o bien estas exigencias normativas están objetivamente fundadas, lo que presupone la existencia de la objetividad de los valores que están detrás de dichas exigencias, o bien no hay ningún valor objetivo detrás de las decisiones sociales y, en este último caso, éstas responderían sólo a la arbitrariedad del poder a menos que se sostengan en el “bien” de la comunidad o por razones de utilidad. Pero, en tal caso se *reconoce* al menos la *objetividad* de un valor (la utilidad) y, en consecuencia, se caería en una contradicción con la tesis de la *subjetividad* de los valores. No obstante, apelar a la utilidad como valor último de la responsabilidad contradice la idea misma de responsabilidad, porque ésta no se concreta, la mayoría de las veces, en conductas que aspiran a un valor cultural como la utilidad social, sino en la aceptación, por la conciencia moral, de ciertos valores como la justicia, la libertad, el perdón, la abnegación, etc., que van más allá de la utilidad social. Por otra parte, el utilitarismo no sólo debilita la especificidad de la moral, sino que también relativiza los valores al quedar éstos determinados por la utilidad a



algo o alguien en una época y lugar determinado.

La relativización utilitarista de los valores conduce, según Ingarden, al relativismo histórico que sanciona la validez de los valores según la época histórica donde se dan. Pero lo que hay que ver es si esta relatividad es coherente para todo valor. Por ejemplo, si se priva de libertad de conciencia y expresión a un ser humano, aunque esa libertad no esté reconocida en una época determinada, esto no significa que no sea un valor objetivo y que no exista en sí mismo, porque siempre un acto de este tipo es un daño moral para el ser humano, a menos que se piense que el ser humano antes era menos humano de lo que hoy se piensa. Por lo tanto, del hecho de que ciertos valores morales hayan sido el resultado de ciertos cambios históricos de la humanidad que han llevado a su reconocimiento, no implica negar la existencia en sí de estos valores. Lo contrario significaría confundir el *ser reconocido* de un valor o su *aparecer* en un tiempo y lugar con su *existencia* y su fundamento en ciertas objetividades. Así como un valor moral se reconoció en una época determinada, éste mismo se puede desfigurar también en el futuro. De este modo, asumir un relativismo histórico respecto de los valores significaría quitar la responsabilidad al ser humano en su lucha por volver a reconocerlos y la posibilidad por tanto de cualquier responsabilidad.

Con todo, el intento de ir más allá de las teorías escépticas y subjetivistas del valor no deja de tener enormes dificultades para una teoría general de los valores. Algunas de estas dificultades son saber qué valores están detrás de las acciones y sus resultados susceptibles de responsabilidad y qué relaciones hay entre los valores, los cuales necesariamente se compensan entre ellos.

En contraposición a la teoría subjetivista, la teoría objetivista o clásica sostiene, en palabras de Ingarden, que «los valores son realidades; habría que decir que son más reales que las propias cosas que vemos y tocamos, ya que son su matriz o paradigma. Los valores, por tanto, son las realidades por antonomasia, de modo que estas de aquí tienen la condición de imitaciones imperfectas, casi de meras sombras»<sup>587</sup>. En otras palabras, según este enfoque, los valores poseen auténtica existencia o modo de ser *cum fundamento in re*<sup>588</sup>.

En el caso de Jonas, la objetividad del valor es una respuesta tanto al subjetivismo axiológico que niega la responsabilidad y al dualismo metafísico que ha privado a la naturaleza de fines. A diferencia de su maestro Husserl, en el que hay una axiología trascendental «que permite dar a los valores no solo objetividad sino además necesidad, y por tanto universalidad, evitando todo atisbo de contingencia»<sup>589</sup>, para nuestro autor el valor y el bien son inmanentes al ser y no meros epifenómenos de éste cuya realidad esté fundada en la esfera de la conciencia. Por su parte, en Heidegger la facticidad del *Dasein* «constituye un nuevo

---

587 Gracia, Diego. (2013). *Valor y precio*. Madrid: Editorial Triacastela, p. 71.

588 Para una análisis de las distintas teorías del valor (teorías naturalistas, psicológicas y pragmatistas, idealistas y realistas), ver Ruyer, R. (1969). *Filosofía del valor*. México D.F.: FCE, segunda parte, pp. 119-195. Ruyer reflexiona sobre la relación entre existencia orgánica y valor en las primeras páginas de este libro.

589 Gracia, 2013, pp. 82- 83.

punto de partida, un nuevo punto de vista, desde el que surge una crítica del idealismo y de la filosofía de la conciencia»<sup>590</sup>, la que conduce a la crítica de la teoría de los valores en su pretensión de objetivismo axiológico, pero con el riesgo de caer en un decisionismo axiológico que termina por desplazarse hacia un subjetivismo existencialista (ver §14 letra a). Es claro que Jonas está atento a no caer ni en una postura metafísica idealista de los valores ni tampoco en una visión existencialista de los valores. Sin embargo, considero que su apuesta, a través de los rendimientos de su ontología fenomenológica de la vida, al asignar fines inmanentes a la naturaleza y por ende valores intrínsecos en ella, corre el riesgo de caer en una metafísica de la naturaleza (ver §13 letra c) que no da debida cuenta de la construcción de una vía media entre el objetivismo clásico y el subjetivismo moderno en materia de valores, la cual debería estar ligada a la idea de los valores como *enacción* entre la vida y su entorno, tal y como lo señalé siguiendo las ideas de Varela.

*b. El estatus ontológico-epistemológico del valor y el “sí” de la vida*

En el párrafo §13 señalé que Jonas formulaba dos preguntas para alcanzar la fundamentación de su ética: la primera acerca «de quién son los fines» y la segunda sobre el valor de los fines mismos. En tal contexto, y en relación con la primera pregunta, el pensador responde que la naturaleza alberga valores en virtud de que comprende fines. La respuesta a la primera pregunta parte de un análisis crítico —el momento destructivo de su método fenomenológico— de la propia metafísica occidental, tal y como lo presenté en el Capítulo II («La ontología fenomenológica: los momentos de destrucción y reducción»). Allí expuse cómo la propia metafísica occidental se reduce a una “ontología de la muerte” que interpreta la vida a partir del paradigma mecanicista y que niega la finalidad inmanente en lo orgánico. En este orden de ideas, Jonas podrá encarar la teoría del valor, porque, manteniendo un diálogo crítico con la tradición de la filosofía moderna, ha podido establecer los motivos por los cuales, desde Bacon y Descartes hasta el evolucionismo darwiniano, las causas finales no tienen función alguna en la explicación del mundo natural. En relación con enfoques más contemporáneos que amenazan la pregunta por el sentido de lo humano y lo orgánico en el mundo natural, nuestro filósofo también ha criticado la Teoría General de Sistemas de von Bertalanffy y la Teoría de la Cibernética de Norbert Wiener que plantean, como expuse, un escepticismo ontológico respecto del actuar por fines de los sistemas autoorganizados (seres vivos, seres humanos y sociedad) aunque afirman, desde el punto de vista epistemológico, una cuasi-teleología, un “como si” los sistemas vivos actuaran por fines (ver §12).

En su reivindicación de los fines y los valores, nuestro pensador sostiene que lo que hace posible hablar de valores objetivos es haber demostrado la «inmanencia del fin en el ser» (ver §13 con mi crítica). Es por esto que en el capítulo II del *El principio de responsabilidad*, parte V, “El ser y el deber ser”, se puede situar el momento en el que Jonas se plantea

---

590 Gracia, 2013, p. 87.

la cuestión del valor como aquello que hace posible una ética de la responsabilidad fundamentada en el ser. Para Jonas, abordar la teoría del valor implica, por una parte, preguntarse por el deber ser con independencia de un argumento trascendente fundado en una creencia teológica y, por otra, considerar que existe una preeminencia del ser sobre la nada sin caer en un principio de razón suficiente, aunque, como sostendré en el último párrafo de esta investigación, él termina por caer en esos argumentos que en principio rechaza. En otras palabras, para Jonas de lo que se trata es de preguntarse «por qué debe haber algo» en lugar de la «nada», pero ya no para buscar un primer «origen causal» –según la pregunta ontológica leibniziana: ¿Por qué es algo y no más bien la nada?– o un principio creador (Dios), sino indagar por la «norma justificadora» en el ser que permite el valor. En este orden de cosas, nuestro autor indaga por el valor del ser a partir de la idea de que el individuo vivo es una demostración de la primacía del ser sobre la nada. En palabras suyas:

Hay que observar que la mera posibilidad de atribuir valor a lo que es [la vida], independientemente de lo mucho o lo poco que se encuentra actualmente presente, determina la superioridad del ser sobre la nada –a la que no es posible atribuir absolutamente nada, ni valor ni disvalor–, y que la preponderancia –temporal o permanente– del mal sobre el bien no puede acabar con esa superioridad, esto es, no puede empequeñecer su infinitud<sup>591</sup>.

La tarea de Jonas es, entonces, establecer el estatus ontológico-epistemológico del valor a través del ser de la vida, sabiendo que «aventurarse en la teoría de los valores» es un asunto que comporta la búsqueda de la objetividad para deducir desde allí «un deber ser objetivo». Tal estatus ontológico-epistemológico de los valores toma, como punto de partida, el supuesto jonasiano, según el cual la naturaleza «sustenta fines» o «tiene metas», de manera que también «pone valores», tal como lo demuestra la existencia de los seres vivos. Aunque, a mi juicio, extender la finalidad a toda la naturaleza e incluso al origen del cosmos, constituye una conjetura indemostrable que nuestro autor hace pasar finalmente por una conclusión probada. Él se refiere a este supuesto con la tesis de «la autoacreditación del fin como tal en el ser» y la eleva al estatuto de axioma ontológico, lo cual se deriva de la superioridad del fin en sí sobre la ausencia de fin. Se trata de una intuición evidente en la que el ser es preferible a la nada y donde el hecho de que el fin sea realizado se transforma en un bien, mientras que su no consecución es un mal. Es esta diferencia entre la consecución o no del fin lo que permite atribuir valor. Con respecto a la relación entre el ser y el fin, Jonas considera que el ser se autoafirma cuando aspira a la meta como tal, de manera que en dicha aspiración a su fin se evidencia que es mejor el ser al no-ser. Expresa esta idea en estos términos:

En todo fin el ser se pronuncia a favor de sí y en contra de la nada. Contra esta sentencia del ser no hay réplica posible, pues incluso la negación del ser delata un interés y un fin. Esto significa que el mero hecho de que el ser no sea indiferente a sí mismo convierte su diferencia con el no-ser en el valor fundamental de todos los valores, en

---

591 PR, 100 (95-96).

el primer «sí»<sup>592</sup>.

Si bien para nuestro autor existe una autoafirmación del ser en el fin, esto es posible no sólo por la distinción entre “algo” y “nada”, sino por la distinción entre «un interés por el fin en general» y la «indiferencia». En otras palabras, la autoafirmación del ser en el fin significa que al ser hay algo que le importa, o sea él mismo. Y, es en virtud de la oposición entre la vida y la muerte, entre el ser y el no-ser, propio de la existencia viviente, que se demuestra la autoafirmación del ser. Por lo tanto, esta presencia y constatación de los fines en la naturaleza, toda vez que la vida es confrontación del ser con el no ser, se erige en un valor, pues el valor radica en el incremento de la diferencia del ser frente al no-ser. La naturaleza es testimonio de que la vida orgánica está caracterizada por una gran diversidad de formas y, por lo tanto, por distintos modos de ser y apetecer. Con todo, para Jonas «cada ser que siente y anhela no es sólo un fin de la naturaleza, sino también un fin en sí mismo, esto es, su propio fin»<sup>593</sup>. Lo que Jonas ha dado en llamar «el sí de la vida» se transforma en empeño positivo y «elección de sí mismo» en contraposición al «peligro de no ser».

En relación con esto último, para Jonas, junto a la idea de la autoafirmación de la vida en el ser frente a la amenaza de la posibilidad permanente de la muerte –al parecer aquí se da una idea del no-ser visto como si fuese algo exterior a la vida–, está la idea del valor de la vida en su cualidad propia –más allá de su autoconservación o autoperpetuación, desde el punto de vista exógeno o externo–, esto es, en su sentir propio desde su interioridad, desde el punto de vista endógeno o interno, que enfatiza la idea de una negatividad interna a la vida (el deseo) que es su condición de posibilidad de su existencia. La capacidad de sentir significa que la vida tiene la capacidad de autoafectarse, de sentirse a sí misma sintiendo su entorno, por lo que, en este sentido, el valor está puesto no en la mera conservación de la vida en su mínima función metabólica de autoorganización, sino en el valor de la cualidad del sentir que posee según su complejidad. Así, por ejemplo, un animal con capacidades de percepción y movimiento aspira a conservarse como tal y no sólo con sus funciones vegetativas. Esto tiene que ver, como dice Jonas, con la relación general entre medios y fines en los organismos:

El asegurar la supervivencia es, en efecto, una finalidad del equipamiento orgánico de un ser viviente. Pero cuando preguntamos «¿la supervivencia de qué?», a menudo hay que contar el equipamiento mismo entre los bienes que éste ayuda a conservar. Las capacidades en el ámbito de lo anímico son aquí los testimonios más elocuentes. // Unos «medios» de la supervivencia tales como percepciones sensoriales y sentimientos, entendimiento y voluntad, capacidad de dominio sobre las extremidades y elección entre distintas metas nunca deben enjuiciarse sólo como medios para fines, sino siempre también como cualidades de la vida que se trata de conservar, y, por tanto, como aspectos de los fines mismos. La sutil lógica de la vida implica que se sirve de medios que modifican los fines y que estos medios se convierten ellos mismos en parte

---

592 PR, 155 (147).

593 PR, 157 (148).

de los fines. El ser viviente sensible procura conservarse como sensible y no sólo como creatura metabolizante, es decir que aspira a continuar manteniendo la actividad del sentir como tal; el ser viviente con capacidad perceptiva aspira a conservarse como ser perceptor, etc. Incluso el más enfermo entre nosotros, si es que quiere seguir viviendo, quiere hacerlo pensando y sintiendo, no sólo digiriendo<sup>594</sup>.

Ahora bien, dicho «sí de la vida» y también su valor interno cualitativo constituye un bien si es reconocido por el ser humano, de manera que su fuerza de obligatoriedad se da dentro de un contexto de libertad espiritual, la cual, sin embargo, es resultado de lo que hizo la libertad orgánica antes del surgimiento de la conciencia humana y su capacidad de valorar, esto es de reconocer valores intrínsecos más allá de sí mismo. Es en este paso del querer al deber en donde, según Jonas, se torna problemática la teoría del valor y su relación con la teoría moral, porque en esa transición el ser humano «se sale de la naturaleza», es el punto donde la libertad orgánica humana de percepción y movimiento se trasciende en libertad de espíritu (ver §6 letra b, la transanimalidad del ser humano).

Antes que hablar de superioridad o de inferioridad de fines, Jonas sostiene que la finalidad es en sí el bien primario y con ello está respondiendo a la pregunta acerca del valor de los fines mismos. En virtud de que el ser-en-sí del valor o del bien es exigido abstractamente, este autor dirá que «el bien es la “cosa” en el mundo, más aún, es la “causa” del mundo», por lo que la «moralidad no puede tenerse a sí misma como meta»<sup>595</sup>. En este sentido, lo que moviliza a la acción moral no es el sujeto de dicha acción ni la ley moral, sino «la llamada del posible bien-en-sí en el mundo, que se coloca frente a mi voluntad y exige ser oído (de acuerdo con la ley moral)»<sup>596</sup>.

Lo que quiero señalar, finalmente, para continuar con la argumentación crítica que tendrá consecuencias en la tercera parte de esta investigación, es que cuando Jonas acomete la teoría del valor, reivindicando fines y valores intrínsecos a la naturaleza, articula ética y responsabilidad, bien y valor, razón y sentimiento, validez de la obligación y sentimiento responsivo. Esto significa que en el corazón de la ética jonasiana está la idea de unir ética y ontología, por una parte, intentando superar así el dogma de la falacia naturalista, y, por otra parte, unir el lado subjetivo (sentimiento valorativo) y objetivo (bien al que responde la libertad humana) de la ética, superando así el dualismo ético, en efecto, su ética de la responsabilidad se sitúa más allá de la tensión entre éticas teleológicas y éticas deontológicas.

### *c. La objetividad del bien*

Tal y como vengo elaborándolo desde el párrafo anterior, quiero señalar que en la medida en que Jonas reivindica fines y valores en la naturaleza, desde el organismo indivi-

---

<sup>594</sup> *PhU*, 98-99.

<sup>595</sup> *PR*, 162 (153).

<sup>596</sup> *PR*, 162 (153).

dual, y, a partir de la naturaleza, afirma una finalidad cosmológica, esta cuestión resulta cada vez más insostenible y problemática cuando se da el paso a la fundamentación de la ética. Esto debido a que ya se vislumbra, como probaré, el recurso a un fundamento objetivista de tipo onto-teo-lógico que resulta contradictorio con los rendimientos ontológicos de la fenomenología de la vida. A mi juicio, las razones de este problema son las siguientes: primero, el concepto de teleología usado por el filósofo en cada nivel o estrato del ser no es el mismo: la teleología en la naturaleza y en el cosmos se dice por referencia, y en sentido metonímico, a la teleología inmanente en el organismo. Segundo, porque la tendencia y la posibilidad de que la naturaleza en general y el cosmos *per se* tengan fines es producto de una conjetura que adquiere en Jonas el carácter de una afirmación ontológica sin pruebas.

En el tránsito desde la finalidad inmanente en el organismo individual hasta la naturaleza y, posteriormente, desde la postulación de un valor y un bien objetivos en la naturaleza hasta extrapolarlos y hacerlos extensivos al origen del cosmos, el filósofo, a nuestro juicio, cae en un objetivismo axiológico que da paso a un objetivismo ético que es contradictorio con las premisas y resultados de su ontología fenomenológica de la vida a la que apela para sustentar su ética de la responsabilidad. Este punto es de capital importancia, toda vez que este autor pretende sustentar la ética a partir de la objetividad del bien, es decir, en el mentado valor de la superioridad del ser sobre el no-ser. Dicha dialéctica entre el ser y el no-ser es articulada por Jonas a partir de la distinción entre ser y existir, pues en la amenaza que recibe el ser por el no-ser desde el “interior” es donde el ser debe afirmarse. Este acto de afirmación del ser frente al no ser, en la vida, se revela a la conciencia viviente humana, mostrando que la vida es un valor en sí<sup>597</sup>.

Sin embargo, este argumento lo que hace es efectuar un desplazamiento de uno de los sentidos que toma la palabra valor en el ser de la vida. Nuestro filósofo enfatiza la idea del valor absoluto o *per se* del ser de la vida (el punto de vista exógeno o externo) extrapolándolo a la naturaleza en general, lo cual significa que el ser se autoafirma en su ser frente al riesgo o la amenaza del no-ser (muerte). Pero esta extrapolación ya resulta problemática porque intenta comprender el ser en analogía a un organismo que tiene siempre la posibilidad de morir y que, por tanto, tiene siempre la amenaza de la aniquilación al frente y, por lo mismo, reivindica su existencia de ser frente al no-ser. Sin embargo, al ser en general no puede atribuírsele la propiedad de la muerte ya que ésta es coextensiva sólo a la vida. Resulta evidente que esta visión del ser está a un paso de absolutizarlo y, por tanto, de concederle un origen y fundamento único.

No obstante, hay otro sentido del valor de la vida, co-dependiente y co-originario con el anterior, que llevaría a una visión ontológica distinta, es el valor que la vida crea desde su interior, desde su propia capacidad de sentir, y que se orienta a proyectar un mundo de sentidos con sus comportamientos y que persiguen mantener esa misma cualidad de sentir

---

597 Cf. Lories, Danielle et Depré, Olivier, (2003). *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*. París: Vrin, p. 155.

con la que fue dotada. Es el valor cualitativo, o desde el punto de vista endógeno o interno, el cual surge desde la negatividad interna de la vida que toma el nombre de deseo. Esta idea de negatividad interna y de ser libidinal puede llevarnos a una idea del ser, no en sentido absoluto ni bajo la idea de un fundamento último, sino como un ser sin fundamento como la vida misma lo es (ver §27).

Este ejercicio de fundar el bien en el ser significa un intento por salvar el abismo entre el ser y el deber ser. De manera que para nuestro filósofo el bien no se puede fundar en la voluntad subjetiva porque en tal caso no podría obligar de un modo inequívocamente vinculante, teniendo en cuenta los nuevos ámbitos de consideración moral a los que responder. Es por esto que, para Jonas, «el hombre bueno no es el que se ha hecho bueno a sí mismo, sino el que ha hecho el bien por el bien mismo»<sup>598</sup>. Lo que constituye el telón de fondo de la teoría del valor en el pensamiento jonasiano es el rechazo a la separación metafísica dualista del ser y el deber ser, cuya fórmula moderna más acabada es el paralogismo naturalista de Hume que sostiene la imposibilidad de extraer el deber del ser. Para Jonas, de lo que se trata es de la posibilidad de una ética o de un deber ser que ha de aparecer al interior del mundo real (mundo fenoménico) porque es en el mundo concreto (no en el mundo nouménico) donde el deber ser tiene que ser realizado ya que ahí está en riesgo continuo. En otras palabras es la búsqueda de un principio ético no abstracto ni racionalista, sino universal y encarnado. Sin embargo, nuestro filósofo no logra cabalmente construir ese principio, en virtud de su fundamentación última y absoluta en una idea del ser natural metafísico.

Con todo, el mérito de Jonas es abrir la pregunta sobre la legitimidad del límite antropocéntrico de la ética tradicional, porque resulta ser una consecuencia de los nuevos ámbitos objetivos de consideración moral y, por ende, de los nuevos deberes que enfrenta. La lógica de su proyecto de fundamentación de la ética de la responsabilidad tiene que ver con la humanidad futura en una Tierra habitable, que, a su juicio, sólo logra coherencia mediante un fundamento en una metafísica o doctrina del ser que sustente el valor fundamental para esta ética: el valor de la vida. En efecto, este fundamento apela a la amplitud del fenómeno de la vida y el valor de su despliegue teleológico en la evolución como expresión del valor del ser natural. Sólo un fundamento ontológico de tal envergadura es capaz, según Jonas, de dar respuesta al por qué deben existir seres humanos en el futuro y una naturaleza terrestre que los acoja dignamente. De ahí la preocupación de dar un estatuto objetivo a los valores, los cuales pueden ser reconocidos por el ser humano y, por lo tanto, no quedan al arbitrio de la invención subjetiva.

Jonas ya había intuido este vínculo entre la doctrina del ser y la ética en la ontología fenomenológica de la vida desarrollada en *The Phenomenon of Life* (1966), exponiéndolo en el epílogo de este texto, titulado “Naturaleza y ética”. Será precisamente esta ontología, transformada en metafísica de la naturaleza en textos posteriores, la que le permitirá fundamentar el paso del *ser* al *deber ser* en *El principio de responsabilidad*. El primer deber de

---

<sup>598</sup> PR, 162 (153).

esta ética (preservar la existencia de la humanidad futura) alcanzará su fundamento ontológico en los intereses o fines intrínsecos de la vida en el ser que implican, una vez reconocidos por el ser humano —el único ser en la naturaleza capaz de ello, esto es, con una capacidad ética-ontológica de responsabilidad— un valor objetivo o bien-en-sí que fundamenta y guía nuestro deber hacia el mundo. La libertad del ser humano, si bien es un resultado *teleológico* del ser de la vida, ahora esa libertad está en condiciones de poner en riesgo a la vida misma (extra humana y humana), pues la entera biósfera está bajo la amenaza del poder de la técnica. Piensa Jonas que sólo si la libertad humana responde al llamado del ser, esto es, reconoce la finalidad intrínseca del ser como un *bien-en sí* del cual ella es tributaria, será capaz de obligarse ante él. En cambio, un fundamento subjetivista (o intersubjetivo) del valor no puede pretender tener tal función. Así, la respuesta ética frente al poder se transformará en responsabilidad por la vulnerabilidad [*Verletzlichkeit*] de la vida en la Tierra y, en primer lugar, de la vida humana cuya dignidad no se entiende sin el respeto a la dignidad del resto de la vida.

Todo esto significa, bien lo sabe Jonas, asumir un arriesgado e inusual camino en la fundamentación de la ética, puesto que, si la naturaleza pasa a ser un *bien* encomendado a nuestra tutela por el valor intrínseco que ésta tiene y de la cual tenemos que hacernos responsables porque está bajo nuestro poder, esto nos llevará de la doctrina de la acción humana (la ética) a la doctrina del ser (la metafísica). En el tránsito del ser al deber ser, no obstante, el filósofo alemán tiene que sortear el escollo de encontrar en la naturaleza misma la norma que orienta la acción misma. En este orden de ideas, vale la pena anotar la distinción de Dieter Birnbacher entre naturalismo ético y naturalismo metaético. En el primer caso, la naturaleza misma en cuanto tiene fines orienta nuestro comportamiento hacia el respeto de los mismos, mientras que en el segundo, las normas de comportamiento son deducidas de proposiciones metafísicas, descargando así al ser humano de la responsabilidad de observar normas<sup>599</sup>. Para este autor, el naturalismo metaético incurre en paralogismo al deducir oraciones normativas (deber ser) a partir de oraciones descriptivas (hechos), pero no así el naturalismo ético al que, se puede adscribir a Jonas.

A mi juicio, el problema no es el intento jonasiano por colmar el abismo entre el deber ser y el ser o entre el bien y el ser, sino su monismo ontológico sustancialista que podría socavar la posibilidad de la libertad del ser humano. El reparo de fondo que puedo formular no es que para nuestro pensador la naturaleza sea una norma o que el bien o la norma sean inmanentes al ser, pues, para él, el bien es parte del equipamiento del ser y, por eso, el ser se expresa en un *tú debes* irrefutable. La dificultad más bien estriba en la excesiva extrapolación de la relación ser-fin-valor, que, si bien puede ser atribuida legítimamente a los organismos vivos y las relaciones entre éstos, como lo prueba su fenomenología de la vida, no así a la naturaleza en general y, de ésta, al origen del cosmos. Considero que el desplazamiento de los fines y valores desde la vida individual, e incluso desde la vida evolutiva

---

599 Cf. Lories, Danielle et Depré, Olivier, 2003, p. 140.



o desde la interrelación de la vida en la biósfera, hacia la naturaleza inorgánica y el entero cosmos, dificulta la empresa de una fundamentación ontológica de una ética (cometido que, sin embargo, consideramos justificable racionalmente) que se haga cargo de deberes de una magnitud antes impensada como lo son el cuidado de la imagen del ser humano amenazada por la tecnociencia, la posibilidad de la existencia de las generaciones futuras y el cuidado de las condiciones ambientales para que la humanidad habite dignamente la Tierra, esto es el cuidado de la biósfera. En el §26 y final de esta investigación me ocuparé de desarrollar las razones de por qué la fundamentación ontológica jonasiana pone en peligro la legitimidad de esta vía de fundamentación, al llevar la idea de fin y valor más allá de la vida cayendo en una onto-teo-logía que Jonas mismo quería evitar, traicionando de paso la intencionalidad latente entre *bíos*, *télos* y *éthos*.

**PARTE III**  
***ÉTHOS*. LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA**  
**DE LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD**



## CAPÍTULO VI

### LAS ÉTICAS DE LA RESPONSABILIDAD Y LAS ÉTICAS MEDIOAMBIENTALES EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

#### §16. Del concepto jurídico-político de responsabilidad a la ética de la responsabilidad

Con miras a establecer la manera en que Jonas entiende su propuesta de una ética de la responsabilidad, primero pongo de relieve el modo en que el concepto de responsabilidad se desplaza históricamente desde una concepción jurídico-política a otra ética y, a su vez, desde una concepción formal de la misma (ético-jurídica), como responsabilidad subjetiva, a otra sustantiva (ético-filosófica), de carácter colectivo y orientada al futuro. Después, emprendo una breve genealogía de la «ética de la responsabilidad» en el discurso de la filosofía contemporánea, indicando sus rasgos generales, pues, una vez precisado su sentido, podremos arribar a la formulación jonasiana de la misma. Por último, reconstruyo el análisis fenomenológico del concepto de responsabilidad de Roman Ingarden con el propósito de destacar los fundamentos ónticos de la responsabilidad moral en cuanto condiciones objetivas de este concepto, lo que servirá para el análisis crítico de la fundamentación ontológica de la idea de responsabilidad en Jonas<sup>600</sup>.

##### *a. Usos históricos y características del concepto de “responsabilidad”*

El concepto de responsabilidad ha alcanzado en las últimas décadas un uso tan amplio y variado que su natural equivocidad está dando pie a un progresivo vaciamiento de su sentido, según afirma Ricoeur en un ensayo dedicada a su análisis histórico y semántico<sup>601</sup>. Por ello es necesario establecer sus filiaciones, avances y límites a fin de comprender sus nuevos usos, especialmente en el ámbito ético donde ha comenzado a tener una nueva carta de ciudadanía, a partir de la segunda mitad del s. XX. Ello ha estado motivada, principalmente, por las consecuencias que arrastra el desarrollo vertiginoso de la sociedad industrializada y científico-técnica a escala planetaria, cuyos efectos alcanzan dimensiones temporales y espaciales inéditas.

El término “responsabilidad” dejó de utilizarse sólo en su ámbito original —el jurídico y el político—, abriéndose paso a todas las esferas de la vida y de la moralidad cotidiana

---

600 Para el concepto de responsabilidad en Jonas, véase, Müller, W. E. (1988). *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*. Frankfurt: Athenäum. Para la relación entre ética y responsabilidad en Jonas, véase Sève, B. (1990). «Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité». En: *Esprit*, septiembre, (53), pp. 82-83. También ver Simon, R. (1993). «Le fondement ontologique de la responsabilité et de l'éthique du future». En: G. Hottois et M.-G. Pinsart. *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe «responsabilité»*. Genève: Labor et Fides, 1993, pp. 101-107.

601 Véase Ricoeur, P. (1994). «Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique». En: *Esprit*, 1994, 206, pp. 28-49. Reeditado en: *Le juste*. Paris: Esprit, 1995, pp. 41-70 [Lo justo. Madrid: Caparrós, 1999, pp. 49-74].

y en todos sus niveles sociales, desde las unidades microsociales (familiar e institucional privada) hasta las unidades macrosociales (sociedad política e incluso la entera civilización planetaria)<sup>602</sup>. «Desgraciadamente, dice Ricoeur, esta idea de responsabilidad, si a menudo es alegada, raramente es analizada por sí misma en el discurso contemporáneo. Su tardía entrada en el vocabulario técnico de la filosofía moral explica en parte esta falta de análisis»<sup>603</sup>.

Con todo, sorprende que el concepto de “responsabilidad” sea de acuñación bastante reciente, ya que surge primeramente en el ámbito político y jurídico a finales del s. XVIII y principios del s. XIX. El sustantivo “responsabilidad”, en el lenguaje cotidiano, comienza a utilizarse a partir de finales del siglo XVIII. Por ejemplo, Kant, en su extensa obra, utiliza una sola vez el término responsabilidad [*Verantwortlichkeit*], como apunta Ricoeur, y, en cambio, hace uso constante de la palabra “imputabilidad” y es en función de este término que define moralmente a la persona: «el sujeto cuyas acciones son susceptibles de imputación (*Zurechnung*)»<sup>604</sup>. La palabra responsabilidad tiene su primera sede habitual de uso en el contexto político para referirse a la capacidad del gobernante de *hacerse cargo* de sus actos de gobierno y al deber consecuente de *dar respuesta* (*answerability*) de ellos ante el Parlamento y los ciudadanos mediante un acto llamado *rendición de cuentas* (*accountability*). Se registró por primera vez con este sentido en inglés (*responsability*) en un texto de Jeremy Bentham de 1776, titulado *A Fragment of Government*, en el que describe la “responsabilidad de los gobernantes” como un derecho de los ciudadanos a una explicación pública por cada acto de poder que es ejercido sobre ellos. Luego, en los debates sobre la Constitución Norteamericana, el término aparece en un texto atribuido a Alexander Hamilton y, también, en un texto de uno de los “padres fundadores”, James Madison, ambos en el periódico *The Federalist* entre 1787 y 1789<sup>605</sup>. A los pocos años este término pasó al francés (*responsabilité*) con el mismo sentido<sup>606</sup>. En español, según Corominas, el sustantivo “responsabilidad” es bastante posterior al uso del adjetivo “responsable”. El primero aparece en el s. XIX y el segundo en 1737. Casi paralelamente a su nacimiento en el lenguaje político, el término se adopta en el lenguaje jurídico como un equivalente de la idea de *imputabilidad*.

En este contexto político-jurídico, con el cual coincide el nacimiento de nuevas formas de gobierno y de instituciones normativas (Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano y las nuevas Constituciones), J. S. Mill reflexionó sobre el concepto de responsabilidad desde una perspectiva antimetafísica y desde el principio de la *accountability*, in-

602 Véase Auhagen, A. E. & Bierhoff, H-W. (2001). *Responsibility. The many faces of social phenomenon*. London: Routledge.

603 Ricoeur, Paul. (1991). «Postface». En: Lenoir, Frédéric. *Le temps de la responsabilité*. Paris: Fayard, p. 259.

604 Aramayo, Roberto, (2003). «Culpa y responsabilidad como vertientes de la conciencia moral», En: *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, N° 29, p. 16.

605 Cf. Mitcham, C. (1987). «Responsability and Technology. The Expanding Relationship» En: P. T., Durbin, (ed.). *Technology and Responsibility*. Dordrecht: Reidel Publishing Company, pp. 3-39.

606 Turolfo, F. y Barilan, M. (2008). «The Concept of Responsibility: Three Stages in Its Evolution within Bioethics». En: *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 17, p. 115.

tentado superar las eternas disputas filosóficas entre el libre arbitrio y el determinismo, como asimismo, las disputas acerca de los criterios morales y políticos de justificación del castigo, una reflexión que, sin duda, fue muy influyente en el debate filosófico-jurídico angloamericano del siglo XX. La perspectiva de Mill fue ver este concepto como un *factum* de la vida social y política de los individuos, en el sentido de una práctica de atribución de un castigo merecido en virtud de una normal reacción de los sentimientos naturales de los individuos frente acciones que no contribuyen al beneficio social<sup>607</sup>.

El origen etimológico del sustantivo "responsabilidad" se encuentra en el verbo latino *respondeo* que significaba, en sentido estricto, *responder* a un *compromiso* religioso solemnemente adquirido. Este mismo verbo, en su uso judicial romano pasó a significar el acto de responder por la defensa de una cosa o de una acción ante la acusación de un juez. A su vez, éste provenía del verbo *spondeo* que significaba “prometer solemnemente a favor de alguien”, “constituirse en fiador” o “dar caución en favor de alguien” como también “asumir una obligación formalmente”. La raíz griega del mismo es *spéndo* (σπένδω) que significaba literalmente hacer la libación en señal de un compromiso de tipo religioso. El uso de estos verbos en la cultura romana se asienta, en primera instancia, en el contexto religioso y, paradigmáticamente, en la ceremonia de los *sponsalia* (los “esponsales”), en la que el padre comprometía solemnemente a su hija en matrimonio haciendo una libación. Por eso, el verbo “*responder*” pasará a las lenguas romances no sólo con el sentido corriente y simplificado que adquirió con el paso del tiempo, el de contestar o replicar en sede judicial, sino con el sentido originario de “comprometerse” o “salir fiador de una situación” y que es, justamente, el sentido que permanece en la raíz semántica del concepto moderno “responsabilidad”. Hay que recordar que este sentido originario del verbo “responder” perduró largamente en Occidente en el ámbito religioso a través de la práctica litúrgica de los “responsorios” (“responso” viene del latín *responsus*, respuesta) por cuyo intermedio el fiel respondía al llamado de Dios.

Este campo semántico es el que está operando en el sustantivo abstracto “responsabilidad” que, a inicios del s. XIX, ya era parte del lenguaje jurídico y político. En el plano jurídico se entiende por responsabilidad la *capacidad* de un sujeto para asumir las consecuencias de una acción que le es *imputable*, lo que implica, una vez atribuida la acción a su autor, la *obligación* de *retribuir* el daño causado por la acción culpable debido a una infracción de la ley civil, o bien, la obligación de asumir la pena o castigo por una acción delictiva contemplada en la ley penal. Aquí se trenzan tres conceptos éticos clásicos como es el de *imputación*, el de *retribución* y el de dar cuenta (*accountability*). El primero tiene que ver con el sempiterno debate acerca del libre albedrío y el determinismo, y el segundo y el tercero con las controversias respecto al castigo, la justicia y las obligaciones y deberes. Para la teoría jurídica actual este sentido de la responsabilidad es el más básico y comprensivo

---

607 Cf. McKeon, Richard. (1957). «The development and the significance of the concept of responsibility». *Revue Internationale de Philosophie*, XI, N° 39, pp. 3-32

en la medida que la “responsabilidad como sancionabilidad”, como apunta Kelsen, consiste en la aplicación de una sanción o reproche moral por una acción cometida, lo que se traduce en un juicio de imputabilidad (retrospectivo) que, a su vez, implica conceptualmente un castigo. Esta responsabilidad se distingue de la “responsabilidad de cargo o función” la cual se traduce en “tener un deber” ante algo o alguien y que sólo en caso de incumplimiento se transforma en un juicio de responsabilidad retrospectivo que merece una sanción<sup>608</sup>. En el plano político, este concepto se entiende como la capacidad y la obligación del gobernante de *hacerse cargo* de los actos de gobierno ante los ciudadanos mediante el acto de *rendición de cuentas* (*accountability*). Esta institución llegará a ser el principio esencial de las nacientes democracias modernas como mecanismo que mantiene el equilibrio de los poderes en un Estado de Derecho.

Al mismo tiempo que las condiciones políticas de las nacientes democracias del s. XIX se consolidaban, el progreso industrial y técnico fue creciendo con rapidez. Estos cambios socio-económicos y políticos tuvieron un inmediato impacto en la teoría y la práctica jurídica que significó una ampliación de los límites del concepto jurídico clásico de responsabilidad<sup>609</sup>. El aumento creciente de la *peligrosidad* y el *riesgo* que el uso del *poder* tecnológico introducía en los inicios de la sociedad industrializada motivó, en efecto, la creación de una nueva institución jurídica de *responsabilidad legal* conocida como responsabilidad *sin culpa u objetiva*, propia del ámbito civil (en inglés denominada *strict liability*), en oposición a la tradicional *responsabilidad subjetiva* o por culpa. Lo característico de la responsabilidad objetiva es que se es *responsable por el resultado* de un acto sin necesidad de que medie culpa o negligencia de su autor, de modo que el acento no está puesto en la imputación o atribución de los daños a un agente que los causó culpablemente o por negligencia—tal es el caso en la institución clásica de responsabilidad legal subjetiva—, sino que el acento se desplaza a los resultados, a los daños sufridos por la víctima, la cual adquiere el derecho al resarcimiento de los mismos. En el derecho civil contemporáneo se desarrolló también el concepto de *responsabilidad estricta*, la mayoría de las veces como sinónima de la anterior, aplicado para los casos en que el sujeto resulta responsable por los daños ocasionados por actividades en la sociedad que, por sí mismas, son riesgosas, independiente de la intención o previsión.

De acuerdo con lo recién expuesto, puedo destacar tres características básicas del concepto tradicional de responsabilidad: (1) Es un *concepto normativo* en el sentido de que su definición depende de la referencia a normas, sean morales, jurídicas o políticas, de las que depende, implícita o explícitamente, el uso del término. (2) Tiene una *función adscriptiva* (Strawson) por la vía de la imputación de acciones a su autor o de la necesidad de dar cuenta de éstas en el sentido de que predicamos (adscribimos) responsabilidad respecto de una acción cuando es ejecutada por un agente que incumple expectativas en relación con ciertos cánones o estándares de comportamiento socialmente compartidos. De ahí también que sea

---

608 Cf. Kelsen, H. (1982). *¿Qué es la justicia?* Madrid: Ariel.

609 Cf. McKeon, 1957, pp. 3-32.

un concepto sensible a las *condiciones concretas* de la acción ética o jurídicamente relevante. (3) Por último, tiene una *estructura intersubjetiva o dialógica* en la medida que siempre se responde de las acciones *ante* un “otro” que puede *exigir* o conminar a una respuesta (instancia muy variada según la responsabilidad: otra persona, una institución u organización, el sistema legal, el Estado, la sociedad, una idea de la humanidad, Dios, etc.) y ante quien se puede justificar o excusar el agente. Sin la interpelación de un “otro” y de la instancia que “hace responsable” a alguien no hay responsabilidad posible.

Desde el ámbito jurídico y político, el concepto de responsabilidad pasa al lenguaje corriente, formando parte de los juegos de lenguaje moral y, como es natural, adquiere usos muy extensos y polifacéticos. Uno de los primeros estudios exhaustivos de esta idea, desde una perspectiva sociológica, fue el texto de Lévy-Bruhl, *L’Idée de Responsabilité* (1884) en el cual distingue una vertiente objetiva de la responsabilidad, en sentido legal y social, y otra subjetiva ligada a la moral individual<sup>610</sup>. Ahora bien, ambas vertientes de sentido expresan diversas dimensiones morales: (1) la capacidad de un agente y la obligación de éste de hacerse cargo de las consecuencias de las acciones propias (decididas voluntariamente) y consideradas moralmente reprochables o aceptables de acuerdo a ciertos cánones de moralidad compartidos socialmente o a ciertos principios morales personalmente asumidos (“responsables *de* una acción realizada”); (2) el *deber* de cuidado de algo o alguien (“responsables *por* algo o alguien”), en otras palabras, los deberes que implican un cargo o función social (“responsable *por* un actuar esperado ”); (3) la virtud de “*ser o actuar* responsablemente”, ya sea siguiendo normas sociales o legales o bien las propias normas morales. Todos estos usos implican los criterios mínimos de la teoría del acto voluntario: un *agente moral* que actúa o puede actuar o dejar de actuar libremente –esto es, que actúa voluntariamente y con conocimiento de lo que puede suceder si actúa o si no actúa– y que causa o puede causar, con su acción o con su omisión, efectos (el poder causal en el mundo, sea interviniendo en el curso causal o dejando que el curso causal siga) que le son atribuibles *por otro* bajo ciertas condiciones y ante quien puede justificarse o excusarse (dar razones de su comportamiento, del por qué eligió una alternativa y no otra) y por los cuales puede merecer aprobación o reprobación.

#### *b. La ética de la responsabilidad y la crisis planetaria*

La historia del siglo veinte, sin duda, ha estado signada por la emergencia, ampliación y consolidación del concepto de responsabilidad en los más variados ámbitos del “mundo de la vida”, avanzando desde el plano jurídico-político hasta el teórico filosófico. Este proceso se explica, en términos generales, por dos razones inextricablemente ligadas entre sí. La primera tiene que ver con lo que se ha llamado la «crisis de la razón humana» de la cual ha dado cuenta la filosofía europea, en el s. XIX después de Hegel, con los filósofos de la

---

<sup>610</sup> Cf. McKeon, 1957, pp. 3-32.



sospecha (Nietzsche, Kierkegaard, Marx) y, en el s. XX, con autores como Weber, Husserl, Jaspers y Heidegger, entre otros. La caída y desconfianza en el poder de una razón humana absoluta (Hegel) implicó una reducción del campo de lo racional que se limitó a las ciencias positivas y, consecuentemente, implicó una relativización y debilitamiento de la razón teórica y práctica como guías de principios racionales y éticos universales para la vida humana en sociedades abiertas y plurales. Husserl diagnosticó con agudeza esta situación en su conferencia «La filosofía en la crisis de la humanidad europea» (1935) que formará parte de su libro póstumo *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1954). En este texto mostró que la imposición de una visión científicista o naturalista del mundo que desconoce las fuentes de donde procede ella misma como actividad (el “mundo de la vida” o *Lebenswelt*) termina por reducir la subjetividad humana y la realidad a *puros hechos*, libres de todo valor y sentido, perdiendo así la ciencia todo significado para la humanidad, manteniendo, a su vez, en crisis el proyecto de una razón humana autoresponsable de su propio destino. Esta crisis de las ciencias tiene su fundamento último, según Husserl, en una crisis de sentido de la humanidad, en una crisis de la autocomprensión del ser humano, una de cuyas consecuencias es la monopolización de la idea de razón humana por la racionalidad científico-técnica o instrumental. Esta situación ha permitido *de facto* una confiada expansión del poder científico-tecnológico en la sociedad contemporánea, caracterizada como una sociedad secularizada donde los principios éticos universales y los discursos morales y religiosos se retiran al ámbito privado, dando lugar a lo que Weber llama un «desencantamiento del mundo» y a una racionalización y burocratización del mismo. Por este motivo se hace necesario, a juicio de Weber, una ética a nivel social, más que una ética de principios absolutos, esto es, una ética que considere los fines y los medios en el contexto particular o situacional en el que se inscribe la acción. Weber denomina a esta ética como «ética de la responsabilidad»<sup>611</sup>.

En este contexto ideológico se mueve la segunda razón de la emergencia del concepto de responsabilidad en el discurso ético: el auge y dominio del pensar científico-técnico a nivel planetario. En efecto, el *poder tecnológico* abrió de un modo crítico, a partir de la segunda mitad del s. XX, un ámbito inédito de *riesgos y peligros* en nuestro planeta que apelaron con urgencia a un aumento proporcional de la responsabilidad ética del ser humano frente a este poder de la acción humana<sup>612</sup>. La utopía moderna de un progreso indefinido, bajo el dominio de la ciencia y la tecnología, no sólo trajo éxitos materiales sorprendentes, sino también amenazas apocalípticas, entre ellas la crisis nuclear y, actualmente, un conjunto

---

611 Véase para un estudio comparativo entre la ética de la responsabilidad de Weber y de Jonas, y una crítica al fundamento metafísico de este último en García Gómez-Heras, José María. (2007). «El concepto de responsabilidad en ética medioambiental: análisis y cautelas. H. Jonas en contraste con Aristóteles, Kant y M. Weber». En: J. M<sup>a</sup>. García Gómez-Heras y C. Velayos Castelo, (coord.). *Responsabilidad política y medio ambiente*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 47-76

612 Durbin, P. T. (1987). «Philosophy and Technology,». En: *Technology and Responsibility*. Dordrecht: Reidel Publ.

de problemas interrelacionados a nivel global que, aunque se presentan como una amenaza menos acuciante que la crisis nuclear, no por ello menos graves y decisivos para el futuro de la humanidad.

Estas dos razones muestran a grandes rasgos por qué se produce una transferencia de sentido desde un *concepto formal* (ético-jurídico) de responsabilidad, de tipo subjetiva (una responsabilidad pensada en términos de imputación individual más que colectiva y centrada en los efectos directos de las acciones voluntarias), hacia un *concepto sustantivo* u objetivo (ético-filosófico) de responsabilidad, caracterizada por estar orientada al futuro y por ser colectiva más que individual. Lo característico de esta última es que está centrada en el cuidado de algo o alguien ante lo cual se responde no sólo por lo que se hace, sino también por lo que se deja de hacer, tal y como se plantea hoy en día en el deber ante las desigualdades socio-económicas planetarias, las generaciones futuras y el medio ambiente que habitamos.

La propuesta jonasiana de una ética de la responsabilidad se inscribe dentro de este nuevo concepto ético de responsabilidad. En efecto, con su teoría de la responsabilidad, el filósofo pasa de la idea tradicional de responsabilidad subjetiva, en la proximidad espacial y temporal, y relativa a las consecuencias o *efectos* de nuestras acciones *pasadas* (una *responsabilidad ex-post o retrospectiva*) y que naturalmente aún está vigente en su propio ámbito moral y jurídico, a una idea de responsabilidad colectiva y por el futuro que se caracteriza por el compromiso ante los “otros” (el ser humano y los restantes seres vivos en la biósfera). Esta es una responsabilidad en términos de *cuidado y protección* de un algo o alguien vulnerable que se encuentra en la esfera de acción y del poder colectivo (anónimo y heterogéneo) que es propio de las sociedades técnico-industriales, el cual genera consecuencias indeseadas de largo alcance a nivel planetario y hacia el *futuro*. En este sentido, se puede decir que el concepto de responsabilidad en Jonas, si tiene alguna analogía con el concepto tradicional, lo tiene con ciertas responsabilidades ético-legales vinculadas con deberes de cuidado debidos a una función, profesión o cargo (v. gr. el médico, el padre de familia, el político, el profesor). Éstas son *responsabilidades ex-ante o prospectivas* por cuanto imponen obligaciones orientadas a generar un estado de cosas favorables en relación con el objeto de cuidado y en virtud de las cuales se puede llegar a ser responsable de aquello que se debía hacer y no se hizo (acción por omisión), pero se esperaba que se hiciese dada la posición del sujeto<sup>613</sup>.

### **§17. La ética de la responsabilidad: de Max Weber a Karl-Otto Apel**

Max Weber fue el primero en acuñar la expresión «ética de la responsabilidad» (*Verantwortungsethik*). Esta expresión nació de la conferencia «La política como profesión» dictada junto a «La ciencia como profesión» en el año 1919. La importancia que el concepto de “profesión” (*Beruf*) tiene para el pensamiento de Weber arranca del vínculo que estable-

---

613 Hart, H.L.A. (1968). *Punishment and Responsibility*. Oxford: Clarendon Press.

ció Lutero entre el sentido mundano de profesión (*Beruf*) y la idea religiosa de vocación (*Beruf*) y que para Weber estuvo en el origen del espíritu moderno capitalista.

a. *La ética de la responsabilidad de Weber: entre la ética del poder y la ética de la convicción*

Según Weber, la ciencia como profesión, igual que la profesión política, está llamada a la más alta responsabilidad pero, a diferencia de esta última, debe abstenerse metódicamente de todo valor. Para este autor, en cuanto a la finalidad, el progreso de la ciencia es posible sólo como una actividad *libre de valores* (*Wertfrei*), porque de los datos empíricos no se pueden extraer juicios de valor. En este sentido, la sociología como ciencia tiene por misión describir y “comprender” de un modo axiológicamente neutro los hechos de la praxis social. El político y cada uno de los individuos que componen la sociedad, en cambio, son los llamados a realizar los valores en la esfera pública. Ahora bien, si los valores no pertenecen a la esfera de la racionalidad científica, quedan en lo que llama Weber la esfera de una fe prerracional (*irrationalismo axiológico*). Por lo mismo, para él no hay posibilidad de una ética racional universal, en otros términos, hay una imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista en ética, porque estos son inconmensurables entre sí, de modo que cada individuo debe “elegir su dios” en una situación de decisión responsable (*politeísmo ético*).

En este contexto de *irrationalismo axiológico* y *politeísmo ético* es donde adquiere relevancia la idea de una ética de la responsabilidad para Weber, porque, precisamente, el objetivo de la conferencia mencionada se dirige a conciliar la tensión entre, por un lado, la ética como un acto de elección prerracional de los valores dentro de la esfera de las convicciones personales y, por otro lado, la política como la actividad del poder en la esfera pública. La idea de Weber es buscar «el ‘*éthos*’ de la política como ‘causa’», esto es, la síntesis entre eticidad y política. Este “*éthos*” Weber lo encuentra en la idea de una «ética de la responsabilidad» (*Verantwortungsethik*). Un político responsable dice es aquél que reflexiona sobre sus convicciones o valores sabiendo que éstos se eligen sin un fundamento racional último y, por esto, se ve obligado a considerar racionalmente las circunstancias concretas de su aplicación y medir las consecuencias previsibles de la acción que los persigue. Esta responsabilidad del político requiere una racionalidad que sepa articular los medios y los fines. Es lo que llama Weber, en *Economía y sociedad* (1922), una *racionalidad teleológica* en virtud de la cual los agentes eligen sus fines en un horizonte determinado y toman en cuenta racionalmente los medios adecuados para lograr esos fines. Asumir una posición de este tipo exige no sólo una *pasión*, una *fe* por el *éthos* político, sino también una toma de distancia reflexiva de los extremos, una *mesura* o prudencia.

La ética de la responsabilidad, en consecuencia, se opone, por un lado, a la «ética del poder» (*Machtethik*) que sólo piensa en los medios y no en los fines y, por otro lado, a la «ética de la convicción» (*Gesinnungsethik*) que piensa en los fines sin considerar los medios

o las consecuencias de la acción. En la «ética del poder», el político carece tanto de convicciones como de responsabilidad, puesto que busca más su vanidad que el poder real<sup>614</sup>. Weber ve reflejada esta figura del político del poder (*Machtpolitiker*) en el *boss* americano que confunde la política con una empresa, ya que «considera sus gastos como una inversión de capital a la que hará producir beneficios utilizando sus influencias [...]» y, por tanto, es alguien que considera «el poder como medio de conseguir dinero, pero también por el poder mismo [...]. El *boss* no tiene principios políticos firmes, carece totalmente de convicciones y sólo pregunta cómo pueden conseguirse los votos»<sup>615</sup>.

Por otra parte, la ética de la responsabilidad se opone a la «ética de la convicción» (*Gesinnungsethik*). Esta última busca realizar los principios o valores éticos sin tener en cuenta sus consecuencias, pues responde a la sentencia *fiat justitia pereat mundus* (“hágase la justicia y perezca el mundo”), que hacía suya la ética kantiana, en la medida que «deja las consecuencias de la acción –como dice Weber– al buen criterio de Dios». Otro claro ejemplo de una ética de la intención o de los fines es la *ética absoluta* del Evangelio, expresada en el Sermón de la Montaña. A este tipo de ética, nos dice Weber, «se la acepta o se la rechaza; *este* es precisamente su sentido, y proceder de otro modo es trivializarla»<sup>616</sup>. Por lo tanto, es una ética del *todo o nada* que no admite medias tintas. «Si se es en *todo* un santo, al menos intencionalmente, si se vive como vivieron Jesús, los Apóstoles, San Francisco de Asís y otros como ellos, entonces esta ética sí está llena de sentido y sí es expresión de una alta dignidad, pero no si así no es. [...] La ética absoluta, sin embargo, ni siquiera se pregunta por las consecuencias»<sup>617</sup>.

En medio de estos dos extremos debe situarse la «ética de la responsabilidad» a la que está obligado el político responsable. Para Weber hay tres cualidades decisivas para el político con verdadera vocación: la pasión, el sentido de responsabilidad y la seguridad interna o mesura. La primera tiene que ver con el problema central de esta conferencia, esto es, que no hay política auténtica sin su *éthos* como causa de ésta. Todo político debe perseguir una finalidad, unos valores a realizar en la sociedad, lo que Kant llamaba el “reino de los fines”. Sin ellos, por más éxito que tenga el político, se cae en la inanidad de la política del poder por el poder en la cual los políticos no viven *para* la política sino *de* la política. Sin embargo, una ética de la convicción pura o absoluta que impone su “reino de los fines”, sin tener en cuenta la realidad en que se encarnan estos fines, choca con la condición esencialmente paradójica de la acción política. Weber argumenta que «hay una tremenda verdad y un hecho básico en la Historia... el de que frecuentemente o, mejor dicho, generalmente, el resultado final de la acción política guarda una relación absolutamente inadecuada, y frecuentemente

---

614 Cf. Weber, Max. (1967). *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 1967, p. 155.

615 Weber, 1967, p. 142-3.

616 Weber, 1967, p. 161.

617 Weber, 1967, p. 163.

incluso paradójica, con su sentido originario»<sup>618</sup>. Esto significa que un político responsable, si bien no puede vivir sin principios, sin una finalidad objetiva, no puede dejar de considerar las circunstancias en las que los valores deben realizarse y prever las consecuencias que puedan tener. Hay una distancia, entonces, entre los valores o principios anhelados (la *fe* de la *pasión* del político) y la realidad, distancia que obliga a considerar los medios adecuados para la realización de los fines.

Aquí entra la segunda cualidad que Weber exigía del político, el *sentido de la responsabilidad*. La responsabilidad es la que permite distanciarse tanto de una política meramente pragmatista y realista, que considera sólo la táctica desnuda (los medios) sin principio alguno (*Realpolitik*), como también de la política irresponsable, que sólo obedece a la consistencia interior de las convicciones (los fines). Weber decía que se debe empezar a dudar de la *consistencia interior* que existe en el trasfondo de la ética de la convicción,<sup>619</sup> porque no cualquier convicción, por el mero hecho de serla para un sujeto en el interior de su conciencia, está justificada o legitimada, pues, muy por el contrario, puede conducir al fanatismo o la intolerancia. La tesis que subyace a esta duda acerca de las convicciones absolutas es el irracionalismo axiológico de Weber, esto es, la idea de que no es posible una fundamentación racional de los principios morales –como pensaba Kant y sostiene hoy la ética de la responsabilidad de Apel y Jonas, aunque ambos de un modo distinto a Kant y, a su vez, entre ellos–, sino que éstos obedecen a una decisión moral última ante la conciencia. La ética no pertenece a la esfera de la racionalidad, pues, ésta es privativa de la ciencia axiológicamente neutra. Weber piensa que los *valores últimos* y *más sublimes* en una época en que la razón entra en crisis –que se caracteriza, según sus términos, por un proceso de desencantamiento y racionalización de la vida cotidiana– desaparecen de la vida pública y se retiran bien al reino ultraterreno de la vida mística o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí<sup>620</sup>. Por esto mismo, es que Weber cree, ante este contexto cultural, que la política debe salir del solipsismo de una ética de la convicción (v. gr. la ética kantiana) o de una conciencia moral ante sí misma, a la cual le son indiferentes las consecuencias, y confrontar las convicciones o *valores éticos* en la amplia esfera social pública donde se tienen en cuenta las *consecuencias previsibles* de la acción.

En este sentido, entonces, vemos que la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no están en simple oposición, sino en una relación de implicación mutua, ya que, por un lado, son necesarios los valores pero, por otro lado, se deben considerar racionalmente sus efectos en la realidad social. Ambas éticas son, como indica Weber, en parte irreconciliables y en parte, complementarias. Son irreconciliables en el sentido de que la acción ética-mente orientada puede seguir el camino bien de una ética de la convicción o bien de una ética de la responsabilidad, pues son «fundamentalmente distintas entre sí e irremediablemente

---

618 Weber, 1967, p. 156.

619 Cf. Weber, 1967, p. 176.

620 Weber, 1967, p. 229.

opuestas». Sin embargo, no significa esto «que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad o la ética de la responsabilidad a la falta de convicción. No se trata en absoluto de esto. Pero sí hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) el cristiano ‘obra bien y deja los resultados en manos de Dios’ o según una máxima de la ética de la responsabilidad como la que ordena tener en cuenta las *consecuencias* previsibles de la propia acción»<sup>621</sup>. En otro sentido, son complementarias, ya que,

[...] nadie puede prescribir si hay que obrar conforme a la ética de la responsabilidad o conforme a la ética de la convicción, o cuándo conforme a una y cuándo conforme a otra. Lo único que puedo decirles es que cuando en estos tiempos de excitación que ustedes no creen estériles (la excitación no es esencialmente ni siempre una pasión auténtica), veo aparecer súbitamente a los políticos de convicción en medio del desorden gritando: ‘el mundo es estúpido y abyecto, pero yo no’; ‘la responsabilidad por las consecuencias no me corresponde a mí’, sino a los otros para quienes yo trabajo y cuya estupidez o cuya abyección yo extirparé’, lo primero que hago es cuestionar la consistencia interior que existe en el trasfondo de esta ética de la convicción. [...] Humanamente esto no me interesa mucho ni poco y puedo decir que tampoco me conmueven en absoluto. Por el contrario, es muy conmovedora la actitud de cualquier hombre maduro, de no importa cuántos años, que siente con toda su alma la responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a la ética correspondiente y que, llegado el caso, es capaz de decir: ‘no puedo hacer nada más, aquí me detengo’. Siento que esto sí es algo realmente humano y sí cala hondo. Esta situación puede, en efecto, desafiar a cualquiera de nosotros a condición de que no estemos muertos. Desde este punto de vista, la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos opuestos entre sí; son elementos complementarios que deben concurrir a la formación del hombre auténtico, a la formación del hombre que pueda tener ‘vocación política’<sup>622</sup>.

En suma, Weber sostuvo una «ética de la responsabilidad [*Verantwortungsethik*] como deber de hacerse cargo de las *consecuencias previsibles* de la acción» en la esfera pública, distinguiéndola de una «ética de la convicción», como la kantiana, que prioriza los principios por encima de las consecuencias. En palabras de Weber: «únicamente quien está seguro de no doblegarse cuando, desde su punto de vista, el mundo se muestra demasiado necio o demasiado abyecto para aquello que él está ofreciéndole; únicamente quien, ante todas estas adversidades, es capaz de oponer un ‘sin embargo’; únicamente un hombre constituido de esta manera podrá demostrar su ‘vocación para la política’»<sup>623</sup>.

#### *b. Esbozos de las éticas contemporáneas de la responsabilidad*

Algún tiempo después de Weber, Levinas, a inicios de los años 1970, planteó una ética que pone el acento en la responsabilidad, no por las consecuencias de la acción, sino por el

621 Weber, 1967, p. 163-4.

622 Weber, 1967, p. 175-6.

623 Weber, 1967, p. 177.

otro, el prójimo, el cual en su fragilidad y en su propio rostro apela a un deber ético fundamental (*Totalidad e infinito*, 1971). En cuanto es una responsabilidad originaria para con el otro, ésta me constituye como sujeto, pues soy en la medida que soy un “ser para otro”, lo que significa que la ética adquiere una prioridad filosófica como filosofía primera por encima de la ontología y más allá de todo esencialismo, como sugiere el título de una de sus obras donde trata la idea de responsabilidad (*De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 1987). A fines de 1970, Hans Jonas propone en *El principio de responsabilidad* (1979) una «ética de la responsabilidad» (*Ethik der Verantwortung*) fundada en una ontología de la vida, en términos de cuidado ante el ser, ante el mundo que nos da origen, y cuyo principal deber es que la responsabilidad de los seres humanos del presente vele por que la capacidad de responsabilidad exista en la humanidad futura, pues, como él dice, la posibilidad de que haya responsabilidad en el futuro es la responsabilidad que antecede todo. Tal responsabilidad consiste esencialmente en el *deber de cuidado* de la humanidad actual por las condiciones para una vida digna y libre de las generaciones venideras en un entorno natural habitable. Casi al mismo tiempo que Jonas, K.-O. Apel elaboró los cimientos de «una macroética de la responsabilidad solidaria de extensión planetaria», una ética, como él la caracteriza, de carácter posconvencional, universal y metainstitucional que persigue superar el sentido convencional de la responsabilidad ética-jurídica de imputación individual, fundamentando este concepto en una ética del discurso o dialógica construida a partir de una filosofía pragmático-trascendental<sup>624</sup>. Por su parte, Hannah Arendt, en su ensayo «Responsabilidad colectiva» (1968), reflexiona sobre este nuevo tipo de responsabilidades propias de las sociedades de masas, diciendo que uno puede ser responsable por algo que no ha hecho, pero no así sentirse culpable de algo en lo que activamente no haya participado, con lo cual establece un punto clave de diferencia entre el concepto contemporáneo de responsabilidad y la culpa. «Donde todos son culpables –dice Arendt–, nadie lo es. La culpa, a diferencia de la responsabilidad, siempre singulariza, es estrictamente personal»<sup>625</sup>.

Por último, quisiera simplemente indicar los fundamentos ónticos de la responsabilidad moral que el fenomenólogo Roman Ingarden trata en su ensayo «Sobre la responsabilidad» (1976)<sup>626</sup>, en el que explora las condiciones objetivas de posibilidad de este concepto. Estas condiciones que él estudia son muy variadas y complejas, comprendiendo temas tradicionales y esenciales de la filosofía como la identidad personal, la estructura personal, la libertad, la objetividad de los valores, la estructura causal del mundo y su temporalidad. Tales condiciones están presentes en el análisis de la esencia de este concepto, el cual se dis-

624 Sobre el concepto de responsabilidad en la ética contemporánea, especialmente en Jonas y Apel, véase Roman, B. (2001) «Cap a una ètica de la responsabilitat: de Kant a Apel». En: *Comprendre: revista catalana de filosofia*, Vol. 3, Nº 1, pp. 19-42.

625 Arendt, H. (2003). «Collective Responsibility». En: H. Arendt *Responsibility and Judgment*. New York: Schacken Books, pp. 147-158. Sobre el concepto de responsabilidad de Arendt, véase Herzog, A. (2004). «Hannah Arendt's Concept of Responsibility». En: *Studies in Social and Political Thought*, 10, pp. 39-52.

626 Cf. Ingarden, 2001.

tingue por cuatro situaciones básicas, según este autor, que permiten abrir la discusión sobre sus fundamentos: «Primera: uno *tiene* la responsabilidad de algo, o dicho de otro modo, *es* responsable de algo. Segunda: uno *asume* la responsabilidad de algo. Tercera: uno *es hecho* responsable de algo. Cuarta: uno *obra* responsablemente»<sup>627</sup>. Las dos primeras situaciones radican en el agente y la tercera tiene su origen y acontece fuera del agente, aunque se dirige a él e implica modificaciones en él.

Pero más allá del problema de la responsabilidad en relación con la voluntad, la capacidad y el problema de la identidad personal, requisitos necesarios, aunque no suficientes, para hacer operativo este concepto, se puede afirmar con Jonas, y en términos ontológico-antropológicos, que el tener de *facto* la capacidad de responsabilidad, independientemente de que se ejerza o se sienta, es de la esencia de lo humano tanto como que el ser humano es un ser que habla. Y todo ser humano, antes de llegar a ser un sujeto responsable en una comunidad de hablantes y actores sociales, ha sido objeto de responsabilidad y de cuidados por parte de otros<sup>628</sup>. Y, como dice Hannah Arendt, quien sin duda influyó en Jonas, lo más propio del ser humano es su capacidad de comenzar algo nuevo en el mundo con su *acción*, porque con cada nacimiento (*natalidad*) de un ser humano existe esa *posibilidad* de novedad, ya que él se insertará en la comunidad humana con su acción y su palabra, enteramente nuevas, nunca antes aparecidas<sup>629</sup>. Y sin este *quién* al que se asocian las acciones, el mundo deja de ser un mundo humano. De ahí que la idea de acción sea indisoluble de la idea de responsabilidad.

### *c. Hacia una ética de la responsabilidad sustantiva u objetiva: Hans Jonas*

Es en el cruce entre el enorme poder tecnológico actual y la acción humana que hace uso de él, donde se sitúa el intento de Hans Jonas de *remoralizar* el concepto de responsabilidad para ponerlo, como nunca antes estuvo, en el centro de la teoría ética. Para Jonas, la responsabilidad es una función del poder y el saber humano –quien no tiene poder no tiene responsabilidad– y, por ende, es correlativa a la acción humana. Ahora bien, en la sociedad tecnológica, este poder colectivo ha cambiado radicalmente en magnitud y cualidad, modificando en esencia el alcance de la acción humana en el tiempo y el espacio y, por ello, el sentido mismo de la responsabilidad. Frente a este tipo de acción colectiva, la ética hoy debe preguntarse si el ser humano *debe hacer* todo aquello que *puede* hacer (imperativo tecnológico), en otras palabras, si lo técnicamente posible es éticamente aceptable. Jonas llama a esta nueva ética para la civilización tecnológica, *ética de la responsabilidad por el futuro*: «la responsabilidad por lo que se ha de hacer: el deber del poder», que he llamado “responsabilidad prospectiva”, y que Jonas distingue de «la responsabilidad como imputación causal de actos cometidos», a la que he llamado responsabilidad retrospectiva o

---

627 Ingarden, 2001, p. 15.

628 Cf. *PR*, 173.

629 Cf. Arendt, Hannah. (1996). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.



ético-jurídica en sentido clásico.

La *responsabilidad en sentido formal* o convencional, para nuestro pensador no es aún plenamente la moral. Por el contrario, es la responsabilidad en el sentido moral que él formula, la que, a su juicio, es condición necesaria para que exista una responsabilidad convencional. Como plantearé en el capítulo siguiente, a mi modo de ver, la ética de la responsabilidad jonasiana es condición para la moralidad convencional, en el sentido que procura mantener las condiciones necesarias para la existencia de una comunidad moral cualquiera ésta sea, a saber la existencia de seres humanos en el futuro con una vida auténtica en una biósfera apta para ese vivir<sup>630</sup>.

Con la responsabilidad convencional, sólo se responde por las consecuencias pasadas de nuestra acción, aquellas que son fruto de nuestro poder causal inmediato en el mundo, y, siempre y cuando, exista una estrecha conexión causal entre la acción y sus efectos, de tal modo que se pueda atribuir o imputar inequívocamente la acción a su autor y, en consecuencia, éste quede obligado a reparar el daño. Para Jonas, esta idea, estrictamente legal, en su evolución histórica, se mezcló con la idea de castigo, un concepto de origen moral que fue siempre lo propio del derecho penal y que sanciona más el acto que sus consecuencias. No obstante, ambas responsabilidades (civil y penal), ya deslindadas históricamente, aún no son la moral, pues sólo se traducen en la carga formal por lo ya hecho. En este sentido, son retrospectivas, pues consisten en «la cuenta a pagar *ex-post-facto* por lo hecho» y de lo cual respondemos porque no es exigido externamente, aunque, pueden ir acompañadas internamente del sentimiento, también retrospectivo, de culpa o de arrepentimiento.

La responsabilidad auténticamente moral, en cambio, a juicio de Jonas, es una *responsabilidad sustantiva u objetiva* comprometida *con fines* y que supera el nivel convencional. Es una responsabilidad en virtud de la cual no soy responsable *de* lo ya hecho, sino *por* el objeto que exige o demanda mi *cuidado* por su valor intrínseco, obligándome a prever las consecuencias dañinas que le puedo ocasionar. Para el filósofo, esta responsabilidad objetiva está llamada a velar por dos grandes ámbitos de consideración moral hoy amenazados por el poder tecnológico planetario: la existencia y esencia de la humanidad futura, esto es, la libertad y la dignidad humana (la imagen del ser humano que se quiere perpetuar), y el resto de la vida en la Tierra. La vulnerabilidad de estos dos ámbitos nos obligan, desde el punto de visto ético, porque están bajo nuestro poder técnico y nos comprometen por su valor intrínseco (el cual *podemos* y, por ende, *debemos* reconocer). Junto al deber de cuidado que nace de esta responsabilidad, está el sentimiento orientado al bien de la cosa, al fin propio de ésta. Tal fin es el «deber-ser» (en sentido ontológico) del objeto de responsabilidad, el cual ordena el

---

630 Acerca de la relación entre el concepto de responsabilidad social corporativa y el concepto de responsabilidad en sentido ético-filosófico, entre ellos el de Jonas, véase Ballet, J. y Bazin, D. (2005). «Firms and their Responsibility towards Nature». En: *Journal of Social Sciences*, 1 (1), pp. 31-38. también para la comprensión del principio de responsabilidad desde una perspectiva económica, véase el libro de Bazin, D. (2007). *Sauvegarder la nature. Une introduction au Principe Responsabilité* de Hans Jonas. Paris: Ellipse, ver especialmente el cap. final: "Ouverture: questionnement économique et étique relatif aux enjeux de la responsabilité et de la compensation", pp. 87-99.

«deber-hacer» (en sentido ético). En este sentido, el sentimiento de responsabilidad no está ligado a la culpabilidad, porque ésta tiene que ver está con lo ya sucedido, con el pasado, no con una preocupación por el futuro. «A *esa* especie de responsabilidad y de sentimiento de responsabilidad –nos dice Jonas–, y no a la “responsabilidad” formal y vacía de todo agente por su acto, es a la que nos referimos cuando hablamos de la ética, hoy necesaria, de la *responsabilidad orientada al futuro*»<sup>631</sup>, cuyo *imperativo categórico* dice: actúa de tal modo que las consecuencias de tu acción sean compatibles con la futura existencia y dignidad de la humanidad así como con el resto de la vida no humana en la Tierra.

Para Jonas, el *compromiso* con el objeto del deber se deriva, entonces, de la apelación o llamado que hace éste, debido a su vulnerabilidad y fragilidad –la existencia y esencia del ser humano y del resto de la vida en la naturaleza–, a nuestra capacidad de responsabilidad. Siendo ésta una capacidad moral, la de actuar correctamente, el sólo hecho de tenerla (*ser* sujetos con capacidad de responsabilidad), obliga a asumirla (a *deber ser* responsables) y, ante todo, obliga porque podemos *reconocer* el valor intrínseco (capacidades e intereses) de los seres de cuidado, un valor que emana no del arbitrio de la subjetividad sino del ser mismo de las cosas.

La responsabilidad, en tanto que compromiso de cuidado por lo vulnerable, obliga a un deber preliminar de previsión causal, orientado a representarnos los efectos dañinos *previsibles* o *probables*, e incluso *posibles*, que nuestra acción tecnológicamente mediada es capaz de generar en el mundo y, junto con tal deber, procurarse un sentimiento adecuado por lo que pueden sufrir aquellos que quedarán expuestos a los efectos que nos representamos. Es lo que Jonas llama un sentimiento de responsabilidad por la vía metodológica del temor y el respeto por los intereses de quienes vendrán en el futuro. Según Jonas, sólo el peligro anticipado imaginativamente de las amenazas posibles puede guiar la acción ética, antes de que sea demasiado tarde, porque, como bien dice el filósofo, «solamente sabemos *qué* está en juego cuando sabemos *que* está en juego». Esta «heurística del temor», como él denomina a esta fuente del deber previo de anticipación de los males futuros y del sentimiento adecuado a éstos, implica superar una ética de la prudencia (aristotélica) para orientarla hacia una ética del respeto (*Ehrfurcht*) y del temor (*Furcht*), porque lo que está en juego es tan grande y decisivo que no permite ensayos o tanteos vanos en el tiempo. Por lo mismo, pide algo más que una ética tradicional de la proximidad y de la contemporaneidad guiada por la prudencia.

Esta vocación ética por el objeto de la responsabilidad y por una orientación hacia el futuro que caracteriza a la ética de Jonas, la enraíza el filósofo en dos paradigmas que ponen de relieve el *deber por el ser de algo* más allá de un derecho que lo respalde: la responsabilidad paterna y la responsabilidad del político. Ambas figuras tienen a cargo la *totalidad* de sus objetos de responsabilidad: la primera, la vida individual, y la segunda, la colectiva, y siempre en términos de deberes no recíprocos –en cuanto son responsabilidades que generan deberes sin derechos correlativos que los fundamenten–, lo cual constituye, para

---

631 PR, 175 (164). La cursiva nuestra.

Jonas, un carácter esencial del deber de responsabilidad de la ética por el futuro, pues es un deber por algo que aún no existe (la humanidad futura) y, por tanto, que carece de derechos. Por esto es que se puede caracterizar como una responsabilidad continua en el tiempo y orientada al futuro.

### **§18. La fundamentación de las éticas medioambientales: antropocentrismos, biocentrismos y ecocentrismos**

La ética de Jonas fue uno de los primeros intentos de abrir la reflexión sobre uno de los ámbitos de mayor relevancia moral para nuestros tiempos y que toma, a partir de inicios de 1970, un desarrollo disciplinar propio: el de la *Environmental Ethics* (éticas medioambientales). En este párrafo me propongo presentar cuáles son los principales nudos teóricos en la fundamentación de las éticas medioambientales, para luego exponer las distintas concepciones y sus respectivos fundamentos teóricos de esta ética aplicada, con el fin de elaborar una crítica a éstos desde la perspectiva de la fundamentación ontológica de Hans Jonas. Tres son las corrientes de la ética medioambiental que expongo a continuación: antropocéntrica, biocéntrica y ecocéntrica<sup>632</sup>. En el curso de esta exposición quiero plantear y justificar el lugar que la ética de la responsabilidad jonasiana ocupa dentro de estas tres corrientes, argumentando que representa un punto medio entre un antropocentrismo débil y un biocentrismo moderado<sup>633</sup>. Finalizo el párrafo evaluando la insuficiencias de las distintas éticas medioambientales y proponiendo un marco de principios éticos para construir una teoría de una ética ecológica de enfoque múltiple. El esquema se compone de un principio marco (responsabilidad por el ser vulnerable), tres principios derivados (justicia global, justicia intergeneracional, cuidado biosférico), y cuatro principios estratégicos y aplicados que permiten enfrentar los conflictos de los principios anteriores (sustentabilidad, precaución, responsabilidad compartida pero diferenciada, y solidaridad)<sup>634</sup>.

El debate filosófico en esta disciplina se ha centrado en tres grandes líneas: (i) el diagnóstico sobre las causas de la crisis socio-ecológica a nivel planetario, en términos históricos, sociales, culturales, políticos, jurídicos y económicos; (ii) la consideración de los intereses morales de los seres humanos futuros o generaciones futuras; y (iii) la teoría del valor sobre la cual se sustentan las obligaciones ético-ecológicas, dividida en valores instrumentales, extrínsecos a la naturaleza, basados en los intereses humanos, que fundamentan a los antropocentrismos éticos, y en los valores intrínsecos a la naturaleza o a los seres vivos

---

632 Un panorama de los distintos argumentos que esgrimen cada una de las líneas de fundamentación en ética medioambiental, véase Krebs, A. (1999). *Ethics of Nature. A Map*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.

633 Un estudio sobre la dimensiones éticas, políticas, económicas y sociales de la crisis ecológica, tomando como referente clave al pensamiento de Jonas, en Höhle, V. (1991). *Philosophie der ökologischen Krise*. München: H. Beck'sche.

634 Para el desarrollo de este esquema, véase Lecaros, J.A. (2013). «Ecological ethics: the road of responsibility towards global bioethics». *Ramon Llull Journal of Applied Ethics* (04), pp. 201-215.

que la integran, fundamento de los biocentrismos y ecocentrismos<sup>635</sup>.

El axioma clave para comprender la extensión del horizonte de consideración moral más allá de los intereses humanos actuales, esto es, incluyendo el interés moral de las generaciones futuras y el de los seres vivos no humanos, se puede expresar diciendo que todo agente moral es paciente moral, pero no todo paciente moral es un agente moral. Por agente moral se entiende los seres humanos con capacidad de asumir obligaciones y responsabilidades por sus acciones, y por paciente moral un ser ante el cual se tiene obligaciones y responsabilidades debido a que sus intereses y capacidades merecen consideración moral. Esta distinción significa que en el núcleo de la ética medioambiental se abre la discusión sobre la existencia de deberes no recíprocos y asimétricos, vale decir, deberes que se tienen sin que exista un derecho correlativo. Sin embargo, el principio de la igual consideración de los intereses de los seres vivos no humanos no implica que se otorgue un mismo significado moral a los seres ante los cuales estamos obligados en una ética extendida hacia la naturaleza, pues se reconocen y establecen prioridades en caso de conflicto de intereses entre las entidades consideradas moralmente<sup>636</sup>.

*a. El problema de la fundamentación en la ética medioambiental:  
antropocentrismo vs. no-antropocentrismo ético*

En el debate técnico de la ética medioambiental mucha tinta se ha gastado en argumentar si esta ética debe ser antropocéntrica o no-antropocéntrica. No obstante, esta disyuntiva, a menudo, entraña una sutil confusión terminológica, aquella que se da entre el antropocentrismo en sentido epistémico y el antropocentrismo en sentido ético. El primer concepto tiene que ver con el hecho de que el ser humano es evidente que sólo puede percibir e interpretar un mundo desde su *a priori* corporal-cognitivo, así como cualquier otro animal lo hace desde el suyo. En este sentido, necesariamente el ser humano es humanocéntrico. El antropocentrismo en sentido ético, en cambio, tiene que ver con una cosmovisión históricamente arraigada a partir de la tradición judeo-cristiana, según la cual la naturaleza fue creada o bien para beneficio exclusivo del ser humano o bien para estar sujeta a su administración<sup>637</sup>. Esta segunda acepción es la que Jonas pone en cuestión. Partiendo de la premisa de que la acción humana mediada tecnológicamente ha cambiado radicalmente, se pregunta si la ética puede plantearse sólo desde un enfoque antropocéntrico. Esto en razón de que la entera biósfera se presenta a nuestros ojos como un nuevo ámbito de obligación para el ser humano debido

635 Para las condiciones de posibilidad de una ética medioambiental, véase Velayos Castelo, C. (1996). *La dimensión moral del ambiente natural ¿Necesitamos una nueva ética?* Granada: Editorial Comares.

636 Cf. Lecaros, J. A. (2013). «La ética medioambiental: principios y valores para una ciudadanía responsable en la sociedad global». En: *Acta Bioethica*, 19 (2), pp. 177-188

637 White, L. (1967). «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», *Science*; 155, pp. 1203-1207. Véase también Attfield, R. (1983). «Christian Attitudes to Nature». *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 3. (Jul. - Sep), pp. 369-386. También, Attfield, R. «Christianity». En: J. Damieson (ed.). *A Companion to Environmental Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2001, Chapter 7.

a la vulnerabilidad a la que está expuesta por los efectos que produce el complejo técnico-industrial a nivel global. Al sostener que la ética debe plantearse como no-anthropocéntrica, Jonas entiende que, si bien el ser humano es la única entidad que tiene la capacidad de ser un agente moral racional que evalúa y toma decisiones y, por tanto, que puede asumir obligaciones y responsabilidades, la comunidad moral no se agota en las relaciones recíprocas entre los agentes y pacientes morales presentes. Para Jonas, los restantes seres vivos deben ser considerados como pacientes morales<sup>638</sup>, aunque no tengan la capacidad de actuar como agentes morales y exigir derechos. Del mismo modo, entiende que la asimetría ética entre los agentes morales actuales y los seres humanos futuros, aunque éstos sean pacientes morales, no justifica que se les excluya de la comunidad moral, porque tendrán las mismas necesidades y vulnerabilidades que los seres humanos actuales<sup>639</sup>.

La mayoría de las éticas contemporáneas (contractualistas, kantianas, utilitaristas, comunicativas o dialógicas)<sup>640</sup>, incluida la jonasiana, si bien a través de distintas justificaciones, están hoy abiertas a problematizar las premisas de la ética tradicional: la proximidad y la reciprocidad. La problemática de la *proximidad* plantea, por una parte, la responsabilidad para con las personas distantes en el tiempo (generaciones futuras<sup>641</sup>) o lejanas en el espacio (ética global). Por otra parte, la problemática de la *reciprocidad* entre agentes morales y pacientes morales tiene que ver con el alcance y valoración de los deberes no recíprocos que los primeros tienen respecto de los segundos<sup>642</sup>.

Estas distinciones indican que hemos entrado en una era de la ética de largo alcance, tanto en lo espacial como en lo temporal, lo que resulta clave para concebir una ética para la globalización<sup>643</sup>. No cabe duda que Hans Jonas fue uno de los primeros filósofos en abrir la discusión de una ética ampliada a la naturaleza y a las generaciones futuras. Es importante destacar que esta nueva visión ética contó con excepcionales precursores, aquellos filósofos que extendieron la ética a los animales sintientes como J. Bentham<sup>644</sup> y H. Salt<sup>645</sup> y aquellas visiones más místicas de la relación entre el ser humano y la naturaleza como la del Tras-

638 Por paciente moral se entiende aquel que es beneficiario de la conducta del agente moral. Si bien todo agente moral es a su vez un paciente moral, hay ciertos pacientes morales que no son agentes morales, pues no pueden exigir derechos ni asumir obligaciones. En este caso es debido a su vulnerabilidad que el paciente genera en el agente deberes de respeto y cuidado, lo que da lugar a relaciones éticas asimétricas o no recíprocas.

639 Véase Attfield, R. (1997). «El ámbito de la moralidad». En: J. M<sup>a</sup> García Gómez-Hera (coord.). *Ética del medio ambiente. Problema, perspectiva, historia*. Madrid: Tecnos, pp. 71-88.

640 Véase Pontara, G. (1996). *Ética y generaciones futuras*. Barcelona: Ariel.

641 Las generaciones futuras son los seres humanos que de hecho existirán, pero con los cuales nunca se tendrá la posibilidad de un trato directo.

642 Cf. Lecaros, J. A. (2012). «La ética ecológica: de los caminos de fundamentación hacia la responsabilidad global». En: J. P. Beca y C. Astete (eds.). *Bioética clínica*. Santiago de Chile: Mediterráneo, pp. 128-142.

643 Véase Valdés, E. (2012). *Una ética para la globalización. Cómo vivir en una época post-ilustrada*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

644 Véase Bentham, J. (1970 [1789]). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: The Athlone Press.

645 Véase Salt, H. S. (1999). *Los derechos de los animales*. Los Libros de la Catarata, Madrid.

cidentalismo Americano (H. D. Thoreau y R. W. Emerson)<sup>646</sup>. Al primero de los filósofos que habría que mencionar, dentro de los que pensaron una ética extensionista integral, es a Fritz Jahr, un pastor protestante alemán que propuso una ampliación del imperativo kantiano al *bíos* y que denominó “imperativo bio-ético”. Desde hace unos años se le adjudica a él la creación del neologismo “bioética” y la primera formulación disciplinaria de ésta. El imperativo bio-ético de Jahr reza así: «Respeto a cada ser viviente, en principio, como un fin en sí mismo y trátalo, si es posible, como tal». Esta concepción del imperativo kantiano ampliado es desarrollada por Jahr en un artículo de la revista *Kosmos* publicado en 1927 con el título “Bio-Ética. Revisando las relaciones éticas de los seres humanos hacia los animales y las plantas”<sup>647</sup>. En su pensamiento, Jahr alcanza una ética integral en la que despliega un sentido del *éthos* en relación con el *bíos* en la dimensión ecológica, personal y social<sup>648</sup>.

Otro de los precursores de una ética ampliada hacia la naturaleza fue el norteamericano Aldo Leopold, quien desarrolló su pensamiento ecológico en sus memorias tituladas *A Sand County Almanac* (1949)<sup>649</sup>. En las conclusiones de este libro de memorias, tituladas *Land Ethic* (“ética de la tierra”), sostuvo que el ser humano debe comprenderse como parte integrante de la comunidad de vida («los suelos, las aguas, las plantas y los animales o, de manera colectiva, la tierra»), con la cual interactúa, y no verse como un simple conquistador que ve en ella un mero recurso económico (un valor extrínseco o instrumental). Advirtió que en una civilización que depende crecientemente de los recursos y servicios que provee el mundo natural, la economía no puede determinar todos los usos de la “tierra”, pues llega a ser una necesidad ecológica y una posibilidad evolutiva el que el ser humano respete a la naturaleza por su valor propio o intrínseco<sup>650</sup>. Por esto mismo, se le puede considerar también un precursor del concepto de sostenibilidad ecológica y social. «Algo es correcto, dice Leopold, cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecto cuando se hace de otra de manera»<sup>651</sup>.

Las reflexiones de Leopold fueron muy influyentes en los primeros movimientos eco-

646 Véase Thoreau, H. D. (1989). *Walden: o la vida en los bosques*. Barcelona: Parsifal Ediciones. También Emerson, R. W. (1999). *El espíritu de la naturaleza*. Buenos Aires: Ediciones Errepar.

647 Jahr, F. (1927). «Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze». *Kosmos. Handweiser für Naturfreunde* 24(1): 2-4.

648 Para la relación entre la bioética integrativa de Jahr y la filosofía de la vida y de la responsabilidad de Jonas, véase Jurić, H. (2012). «Hans Jonas's integrative philosophy of life as a foothold for integrative bioethics». En: Amir Mazur & Hans-Martin Sass. *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics*. Berlin-Zürich: Lit Verlag, pp. 139-148.

649 Leopold, Aldo. (1949). *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Oxford: Oxford University Press [*Una ética de la tierra*. Madrid: Libros de la catarata, 2000. Trad. Isabel Lucio-Villegas y Jorge Riechmann].

650 Un examen de la relación de complementariedad entre la ética de la tierra de Leopold y la ética de la responsabilidad de Jonas, se puede ver Troster, L. (2008). «Caretaker or Citizen: Hans Jonas, Aldo Leopold, and the Development of Jewish Environmental Ethics». En: H. Tirosh-Samuelson & Ch. Wiese, (eds.). *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 373-396.

651 Leopold, 2000, p. 155.

logistas y en las posturas más extremas (holismos o ecocentrismos) de la *Environmental Ethics* nacida a los inicios de los años 1970<sup>652</sup>. Sin embargo, en una lectura más matizada de los textos de Leopold, V. R. Potter, uno de los padres fundadores de la *bioética*, lo reconoció como un pionero que «anticipó la extensión de la ética a la Bioética», tal como sentencia la dedicatoria a Leopold en su obra principal, *Bioethics. Bridge to the Future* (1971)<sup>653</sup>. Tiempo después, Potter utiliza el concepto de “Bioética Global” para definir una ética que incorpora el conocimiento biológico a la reflexión humanista y cuyo objetivo es procurar la supervivencia de la especie humana; en otras palabras, una ética «que, por un lado, sea compatible con las relaciones simbióticas y continuas entre la gran diversidad de especies y, por otro lado, sea compatible con las diversas poblaciones étnicas que vivan y convivan en condiciones de igualdad, salud y dignidad en el contexto de las sociedades civiles»<sup>654</sup>. A esta visión la denominó un “antropocentrismo ilustrado” que busca un equilibrio entre el antropocentrismo fuerte de nuestra tradición y el “biocentrismo” o respeto por toda forma de vida.

*b. Las líneas de fundamentación: antropocentrismo, biocentrismo y ecocentrismo*

Dentro de las posturas antropocéntricas en la ética medioambiental está el *antropocentrismo ético* de tipo kantiano que sostiene que sólo el ser humano merece respeto porque es el único ser con dignidad o valor intrínseco en el mundo<sup>655</sup>. Esta posición se sustenta en la clásica división dualista entre personas y cosas (J. Passmore y L. Ferry). Juntos a estas posiciones éticas están los antropocentrismos éticos de tipo pragmatista que postulan que no tiene sentido afirmar valores intrínsecos en la naturaleza por cuanto éstos exigen dudosas pruebas metafísicas. Para ellos lo que interesa en una ética ambiental es alcanzar fines prácticos de cuidado de la naturaleza (v. gr. B. Norton, A. Weston, A. Light & E. Katz, A. de Shalit). Para este conjunto de perspectivas, que se pueden llamar *antropocentrismos prudentiales o débiles* (opuestos al *antropocentrismo fuerte* de nuestra tradición que entiende a la naturaleza como un mero medio económico para nuestros fines), una ética medioambiental centrada en el ser humano no implica adoptar un trato abusivo o expoliador de la naturaleza. Consideran estas perspectivas que se puede velar por su cuidado mediante valores extrínsecos a ella, pudiendo ser, por un lado, valores instrumentales, tales como el valor científico o el de bio-reserva genética o recreativo, entre otros. Por otro lado, pueden ser valores inhe-

652 Otro pensador que inspiró a la ética ecológica fue el médico y humanista Albert Schweitzer, quien formuló un misticismo ético que apelaba a un “reverencia por toda la vida”. Su pensamiento inspiró un libro decisivo en la apertura de la conciencia ecológica: *La primavera silenciosa* (1962) de la botánica Rachel Carson, en el cual se denunciaba el uso de los pesticidas por la agroindustria, especialmente el DDT, con sus nefastas consecuencias para la salud humana, la vida silvestre y los ciclos de la biósfera.

653 Potter, Van Rensselaer. (1971). *Bioethics. Bridge to the Future*. New Jersey: Prentice-Hall.

654 Potter, Van Rensselaer. (2001). «Bioética Global. Encauzando la cultura hacia utopías más vívidas». En: *Revista de la Sociedad Internacional de Bioética SIBI*, Enero-Junio, p. 9.

655 Cf. Lecaros, J. A. (2008). «Las éticas de la Tierra: por qué estamos obligados a responder moralmente a la Tierra». En: *Revista Bioética & Debat*, 14(51), pp. 15-18. Reproducido en la Revista Selecciones de Bioética, N°14, 2008.

rentes a la naturaleza misma como el estético o espiritual.

El antropocentrismo ético de tipo humanista de John Passmore (1978) y Luc Ferry (1994) argumenta contra la necesidad de una nueva ética ecológica, teniendo como referente de ésta a la *Deep Ecology* de A. Naess. Ambos consideran, en el fondo, que la ecología profunda hace una crítica muy apresurada de nuestra tradición racionalista ilustrada, optando por un misticismo ecológico irracionalista y peligroso para las sociedades democráticas. Passmore argumenta que no es necesaria una nueva ética para la naturaleza sino, más bien, reinterpretar nuestra tradición humanista y orientar sus valores propios (la prudencia, la no arrogancia, la no maleficencia, etc.) al cuidado de la naturaleza, buscando una vía media entre un extremismo ecológico, el cual aspira a conservar una naturaleza intacta, y una tecnocracia expoliadora de los recursos naturales útiles para el ser humano<sup>656</sup>.

Para el *pragmatismo ambiental* de Norton y Weston, en cambio, el problema de una nueva ética anti-anthropocéntrica radica en su inutilidad epistémica, porque defiende valores intrínsecos en la naturaleza con argumentos ontológicos y metafísicos difíciles de sustentar, lo que desvía la atención y la clara comprensión de los problemas reales del medio ambiente. Norton argumenta que cuando se trata de defender políticas medioambientales concretas se puede ver que las posturas antropocéntricas y anti-anthropocéntricas muchas veces coinciden. De acuerdo, entonces, a esta *hipótesis de la convergencia* entre una y otra postura, como la denomina Norton, no tendríamos por qué afanarnos en defender tesis poco prácticas como, por ejemplo, que los seres vivos no humanos tienen un valor en sí mismo<sup>657</sup>.

Las premisas en las que se apoya el antropocentrismo ético son de dos tipos: 1) ontológica: los kantianos postulan un abismo ontológico infranqueable entre el ser humano y el resto de la vida, a la vez que los pragmatistas rechazan el sustancialismo ontológico; y 2) epistemológica: tanto kantianos como pragmatistas operan con una epistemología constructivista en la que no admiten valores intrínsecos y objetivos en la naturaleza, puesto que el ser humano es la única sede y medida de todo valor en el mundo, por lo cual la vida extrahumana no es considerada un bien en sí mismo. Ambas premisas, como quedó demostrado respectivamente en la Parte I y II de la Tesis, son discutibles a la luz de la fenomenología de la vida jonasiana, por lo que corresponde ver ahora nuevamente los argumentos del anti-anthropocentrismo ambiental a la luz de los argumentos de Jonas.

Las posturas no-anthropocentristas en la ética medioambiental, que comprende a los biocentrismos<sup>658</sup> y a los ecocentrismos, contra-argumentan que el deber de cuidar a los seres vivos, la biodiversidad planetaria y la integridad de los ecosistemas, sólo en ciertas ocasiones

---

656 Passmore, J. (1974). *Man's Responsibility for the Nature – Ecological Problems and Western Tradition*. London: Duckworth [*La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1978].

657 Véase Norton, B. G. (1991). *Toward Unity Among Environmentalism*. New York: Oxford University Press. Véase también Weston, A. (1985). «Beyond Intrinsic Value: Pragmatism in Environmental Ethics». En: *Environmental Ethics*, Vol. 7, pp. 321-339.

658 Cf. Lecaros, J. A. (2008). «El respeto a la vida: el biocentrismo en la ética medio ambiental». En: *Revista Bioética & Debat*, 14(52), pp. 18-21. Reproducido en la Revista Selecciones de Bioética, N°15, 2009.



es consistente con valores centrados en los intereses humanos, por lo que defender valores intrínsecos en la naturaleza sí tendría sentido para construir una ética aplicada en este ámbito. No obstante, la gran dificultad de los no-anthropocentrismos radica en cómo jerarquizar el valor intrínseco de las entidades naturales que se incluyen en la comunidad moral cuando hay conflictos de interés entre los seres humanos y los otros seres naturales y, a su vez, entre estos últimos. Por otra parte, desde la ética animal, se argumenta que el antropocentrismo no da buenas razones de por qué no deberíamos maltratar a los animales, tal como sucede, por ejemplo, en la crianza industrial de éstos. Cabe recordar la postura de Kant al respecto quien sostenía que con los animales sólo existen deberes indirectos, porque no pueden existir deberes directos con las cosas, por lo tanto, el no maltrato animal está justificado por el hecho de que su práctica puede conducir a la insensibilidad humana y, de ahí, al maltrato entre las personas.

Peter Singer, en *Liberación Animal* (1975)<sup>659</sup>, enfrentó esa actitud antropocéntrica ante los animales como algo equivalente al racismo o al sexismo entre los seres humanos. Denominó a esa actitud con el término *especismo*, un pensar y un modo de actuar no justificado o irracional que implica favorecer los intereses de nuestra especie en detrimento de otras especies, debido a que lo cuenta moralmente son las experiencias de placer y dolor, las cuales son comunes tanto a los animales sintientes no humanos como a los seres humanos, como ya había pensado en el siglo XIX Jeremy Bentham. Singer, siguiendo los criterios del utilitarismo clásico de Bentham<sup>660</sup>, argumentó que, si no queremos incurrir en ese prejuicio, nuestros actos no pueden dejar de incluir, en el cálculo de maximización, la consideración moral de los intereses de los animales sintientes no humanos, lo que debe conducirnos a ampliar nuestro horizonte moral<sup>661</sup>. Ahora bien, para Singer, lo que cuenta moralmente es la *experiencia* de placer o dolor de todos los afectados por un acto y no el animal sintiente en tanto que individuo. En consecuencia, para él no habría diferencia alguna entre dar muerte a un ser humano y a un animal, siempre y cuando se cause sin mediar sufrimiento. Consciente de este problema, Singer modificó luego su postura hacia un utilitarismo de la preferencia que distingue entre seres meramente conscientes: los animales sintientes no-humanos, y seres autoconscientes: los seres humanos que son capaces de concebirse a sí mismos como entidades que existen en el tiempo y, por tanto, que se proyectan viviendo en el futuro. En virtud de este nuevo criterio, dar muerte a un ser que tiene preferencia por un vida prolongada es peor que dar muerte a un ser que no experimenta esa preferencia: los primeros no son reemplazables; los segundos, sí<sup>662</sup>.

659 Singer, P. (1975). *Animal Liberation*, New York: Random House [*Liberación animal*. Madrid: Trotta, 1999].

660 1. Principio de igual consideración de los intereses de los seres capaces de tener experiencias de placer y dolor (los animales sintientes). 2. Un acto es correcto cuando maximiza el placer y minimiza el dolor de los afectados.

661 Cf. Singer, Peter (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta, pp. 37-60.

662 Cf. Singer, Peter. (1984). *Ética práctica*. Barcelona: Ariel, pp. 121-135.

A esta última tesis, dentro de la misma línea *biocéntrica restringida*<sup>663</sup>, se opuso Tom Regan quien argumentó, sobre una base deontológica kantiana, a favor de la defensa de los derechos de los animales, estimando que algunos animales son fines en sí mismos igual que los seres humanos. Regan propuso que algunos animales son «sujetos-de-una-vida» lo que les da el derecho a ser respetados por su valor intrínseco, puesto que son seres conscientes, con experiencias de deseo y frustración y con estados de conciencia que anticipan el futuro. En consecuencia, no debería hacerse diferencia alguna entre un animal consciente no humano y un ser humano<sup>664</sup>. Las cuestiones más discutidas de esta posición fueron los “derechos animales” y la imprecisión respecto de qué animales no humanos son «sujetos-de-una-vida». Por otra parte, se ha criticado a las éticas animalistas que, por su restricción tan sólo a algunos seres vivos, no son alternativas suficientes para un proyecto de ética medioambiental.

Uno de los primeros filósofos en plantear el tema de los “derechos animales”, pero yendo más allá de las éticas animalistas, fue J. Feinberg (1974), quien fijó un criterio de consideración moral incluso más amplio, el de la «vida conativa»: aquella vida que tiene «un querer consciente, deseos y esperanzas; o inclinaciones o impulsos; o un instinto inconsciente, propósitos o metas; o tendencias latentes, una dirección de crecimiento y una realización natural»<sup>665</sup>. De todas formas, sigue siendo problemático aquí, como luego plantearé, el tema de adjudicar derechos a los animales y a todo ser vivo, tal como lo sostuvo el mismo Jonas, pues los seres vivos no tienen la capacidad de exigir derechos pues son sólo pacientes morales.

La consideración moral de todo ser vivo significa postular que su interés en satisfacer sus necesidades para alcanzar el bien de su especie exige al ser humano mediante una obligación de protección y cuidado. Es por esta razón que algunos autores defienden que no sólo los animales deberían ser incluidos en la comunidad moral. En esta línea, la de un *biocentrismo amplio*, Paul Taylor (1981) defendió el respeto a todas las formas de vida de acuerdo con una modalidad denominada *biocentrismo fuerte o igualitarista*, siguiendo una fundamentación deontológica que atribuye derechos a todos los seres vivos. Si toda vida individual es un “fin en sí mismo”, «un centro-teleológico-de-vida» que «lucha por conservarse y por conseguir su propio bien de acuerdo a su singular y propio modo», entonces nuestra vida no puede ser pensada como superior a otras vidas. Juzgar otras vidas comparativamente desde nuestras cualidades, considera Taylor, es un prejuicio irracional<sup>666</sup>. No obstante, este filósofo

663 El biocentrismo restringido comprende a todas aquellas teorías que dan estatus moral sólo a algunos seres vivos. Singer y otros consideran moralmente a todos los animales sintientes, que son aquellos que pueden experimentar sensaciones de placer y dolor (tienen un sistema nervioso); por eso se denomina a estas posiciones como *pathocentrismo* o *sensocentrismos*. Regan, en cambio, concede derechos a un conjunto más restringido de animales, para él son «sujetos-de-una-vida» todos «los animales mamíferos de al menos un año o más» (Regan, 1983).

664 Cf. Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.

665 Cf. Feinberg, J. (1974). «The Rights of Animals and Unborn Generations». En: W. Blackstone. *Philosophy and Environmental Crisis*. Athens: University of Georgia Press, pp. 43-68.

666 Cf. Taylor, P. W. (1986). *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. New Jersey: Princeton University Press.

es consciente de la dificultad de aplicar este principio igualitario y, por ello, propone una serie de criterios restrictivos en caso de conflicto de intereses, tales como el de autodefensa, proporcionalidad, error mínimo, justicia distributiva y justicia restitutiva que, sin embargo, terminan por reducir al absurdo su tesis igualitarista.

Es por esta razón que algunos biocentristas se concentran en elaborar una teoría del valor jerarquizada, partiendo de la premisa de que no es lo mismo la *consideración moral* en virtud de la cual un ser vivo, aunque no necesariamente sea portador de derechos, puede ser objeto de respeto en los juicios morales de un agente debido a su valor propio, del *significado moral*, que es la prioridad o jerarquía que a los seres vivos se les concede en los juicios morales en caso de conflicto de intereses<sup>667</sup>. Este es el enfoque que toma Robin Attfield, quien elabora una ética medioambiental fundada en una teoría ética no-individualista que no adjudica derechos a los seres vivos, en la cual sostiene que todo organismo, desde el ser humano hasta las plantas, tiende a satisfacer ciertos estados, a saber, sus necesidades, sus intereses y el bien propio de su especie. Para Attfield esos estados son valores objetivos, independientes de la existencia de una conciencia que los evalúe, que merecen ser *considerados moralmente*. Ahora bien, si las necesidades, intereses, carencias y preferencias de los seres vivos merecen consideración moral, eso no significa que tengan todas el mismo *significado moral*. Para distinguir los distintos grados de significación moral, Attfield apela a dos criterios básicos: (a) la complejidad psico-orgánica del ser vivo (cuanto mayor complejidad mayor valor) y (b) la distinción entre las necesidades básicas –sin las cuales se perdería la identidad de la especie– y las necesidades no básicas, llamadas preferencias (la regla es que tienen mayor valor las necesidades básicas que las preferencias)<sup>668</sup>. En virtud de esta teoría del valor jerarquizada no antropocéntrica, las necesidades básicas de los seres humanos presentes y futuros están por encima de las necesidades de los restantes seres vivos, mas no así sus preferencias en el caso de que éstas entren en conflicto con las necesidades básicas de otros seres vivos cercanos.

La filosofía de la vida y la ética de la responsabilidad de Jonas en buena medida se acerca a los presupuestos de la filosofía ambientalista de Attfield, al menos en los siguientes puntos: 1) el continuismo ontológico entre el ser humano y los restantes seres vivos y 2) una epistemología objetivista del valor. De ambos autores se puede inferir un antropocentrismo moderado ajustado a un biocentrismo jerarquizado, pese a que sus propuestas, en la línea de la fundamentación de sus respectivas teorías, sean muy distintas<sup>669</sup>. Por su parte, el autor de

---

667 Cf. Goodpaster, K. (1978). «On Being Morally Considerable». En: *Journal of Philosophy*. 75/6, pp. 308-325.

668 Cf. Attfield, R. (1995). *A Theory of Value and Obligation*. London: Routledge.

669 Se puede incorporar dentro de las líneas de fundamentación a la perspectiva de la eco-fenomenología, la cual se centra en dos presupuestos: a) la evaluación de la situación ecológica requiere de los métodos e intuiciones de la fenomenología; b) la fenomenología llevada a sus propios límites llega a ser una filosofía ecológica que permite comprender la interdependencia entre los organismos y el mundo en sus dimensiones metafísicas y axiológicas. Véase para la eco-fenomenología el libro de Brown, Ch. & Toadvine, T. (eds.). (2003). *Eco-Phenomenology: Back to the Earth*. Albany: State University of New

*The Phenomenon of Life* (1966) se propuso en esta obra romper con el dogma tradicional de Occidente que alega un abismo ontológico entre el ser humano y el resto de la vida. Según nuestro autor, como quedó en evidencia en la Parte I, todo organismo es una “existencia” que busca preservar su libertad de ser frente a su vulnerabilidad intrínseca que lo amenaza con no ser, por lo que su bien coincide con la preservación de su ser. De este postulado arranca el fundamento ontológico de la ética que propone en *El principio de responsabilidad* (1979). Si el valor y la libertad del ser humano fue producto de la evolución de la vida, esa libertad se convierte en responsabilidad ontológica para consigo mismo y el mundo de la vida. En consecuencia, el primer y máximo deber del ser humano actual —en unos tiempos en que el poder tecnológico está en condiciones de poner en riesgo la existencia y autenticidad del ser humano en la Tierra— es preservar su potencialidad de *homo ethicus* en el futuro, sin perjuicio de que este deber coincida con el deber de cuidado de los restantes seres vivos y de la entera biósfera. Por eso, dice Jonas, que se pueden contemplar «ambos deberes como uno solo bajo la idea del deber para con el ser humano, sin caer por ello en un reduccionismo antropocentrista», puesto que «reducir el deber únicamente al ser humano, desvinculándolo del resto de la naturaleza, representa la disminución, más aún, la deshumanización del propio ser humano»<sup>670</sup>.

Por último, dentro de las posturas no-antropocéntricas se ubica el ecocentrismo u holismo ecológico<sup>671</sup> que propone construir una ética medioambiental instalando la prioridad no en la consideración moral de cada individuo vivo, sino que en las totalidades que emergen de las relaciones entre sus existencias, vale decir, las especies, las comunidades bióticas, los ecosistemas y/o la biósfera. Una de las posiciones más extremas en esta línea fue defendida por J. B. Callicott quien, haciendo una lectura radical de la “ética de la tierra” de Leopold y apoyado en el emotivismo ético inglés (D. Hume y A. Smith), propone una filosofía ecocéntrica orientada a subvertir, más que a expandir, los presupuesto de la filosofía moral tradicional de Occidente sobre la base de nuevos paradigmas éticos y metafísicos. Uno de sus focos de atención, desde un punto de vista crítico, fueron las tesis del *animal-welfarism* que incluye al movimiento de liberación animal de Singer y al movimiento de los derechos de los animales de Regan, debido a que los considera sólo una extensión de las éticas tradicionales y no una verdadera alternativa capaz de fundar una ética ecológica.

Según Callicott, una verdadera «ética medioambiental localiza el valor último en la comunidad biótica y asigna diferentes valores a los individuos que forman parte de la misma en función de este nivel [...]. A entidades inanimadas, como océanos, lagos, montañas

---

York Press. El libro contiene ensayos de E. Kohák, L. Embree, M. Zimmerman, M. Langer, entre otros. En la línea de la fenomenología de Husserl y de la carne de Merleau-Ponty, el poético texto de Abram, D. (1999). *La magia de los sentidos*. Barcelona: Kairós.

670 PR, 245 (227).

671 Lecaros J. A. (2009). «El respeto a la vida: el biocentrismo en la ética medio ambiental». En: *Revista Bioética & Debat*, 14(54), pp. 21-25. Reproducido en la Revista Selecciones de Bioética, N°15, 2009.

[...] se les asigna más valor que a los animales individuales»<sup>672</sup>. La primera formulación del ecocentrismo Callicott contenía fuertes frases de desprecio al ser humano que generaron una gran polémica –Regan las calificó de “fascismo ambiental”–, pero luego las moderó con una propuesta de reconciliación entre la ética ecocéntrica (holista) y el *animal-welfarism* (individualista) bajo un único marco teórico: una filosofía moral comunitaria que le mereció, en última instancia, la crítica de los propios ecocentristas<sup>673</sup>.

Desde un inicio, en cambio, las tesis de otro de los fundadores del ecocentrismo, H. Rolston III, apuntaron a un ajuste entre holismo e individualismo con una teoría del valor jerarquizada. Esta perspectiva sitúa al ser humano en el pináculo de la escala de valor intrínseco por su capacidad para reconocer todo valor y, por tanto, con la responsabilidad de cuidado de la Tierra. Los restantes seres vivos son sólo portadores de valores intrínsecos y están jerarquizados según la complejidad de la capacidad evaluativa que tienen para alcanzar el bien de su especie. El holismo eco-ético de Rolston postula que en las especies recae el nivel adecuado de valoración del interés de la vida y que ellas tienen un valor intrínseco superior al espécimen, porque son la unidad idónea de supervivencia de cada individuo al ser portadoras del material genético. Es más erróneo, dice Rolston, matar al último espécimen de una especie que está en extinción que a uno que no lo está. Los ecosistemas, para Rolston, sólo tienen un «valor sistémico derivativo» el cual está subordinado al valor de las especies y las clases. Por su parte, la biósfera, e incluso la Tierra, poseen un «valor sistémico proyectivo» que está dado por el valor de los procesos evolutivos que proyectan la vida<sup>674</sup>.

Una de las versiones más conocidas del holismo es la *Deep Ecology*, fundada por el filósofo noruego Arne Naess, quien la planteó como una visión ecológica del mundo y como un movimiento de transformación de la conciencia humana sostenida en esa visión, a la cual llamó «ecosofía». Por primera vez propuso sus ideas en un artículo, publicado en 1973, en el que formula la distinción entre el “movimiento de ecología superficial” (*Shadow Ecology*) y el “movimiento de ecología profunda” (*Deep Ecology*)<sup>675</sup>. El primero combate contra la contaminación e intenta racionalizar el uso de los recursos con el fin de proteger la salud y el bienestar de los habitantes de los países desarrollados. El segundo considera que esta estrategia humano-instrumental no basta para luchar contra la crisis ecológica. Antes bien, es necesario un cambio de mentalidad orientado a superar la actitud individualista y explotadora de la naturaleza propia de nuestra cultura, guiado por las siguientes ideas: (a) el «igualitarismo biosférico, en principio», lo que significa *prima facie* que todo ser vivo tiene igual valor intrínseco; y, (b) la autorrealización del ser humano a través de la identificación

672 Cf. Callicott, J. B. (1989). *In Defense of the Land Ethic*. New York: SUNY Press, p. 37.

673 Cf. Callicott, 1989.

674 Cf. Rolston III, H. (1988). *Environmental Ethics. Duties and Values in The Natural World*. Philadelphia: Temple University Press. Véase también Rolston III, Holmes. (2006). «Intrinsic values on Earth: Nature and Nations». En: H. ten (ed.). *Environmental ethics and international policy*. Paris: UNESCO, pp. 46-67.

675 Cf. Naess, A. (1973). «The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement». En: *Inquiry*, Issue: 16, pp: 95-100.

de nuestro ego con todos los seres vivos y la totalidad de la naturaleza. Naess tuvo dificultades, desde un comienzo, en defender la aplicación práctica del principio del igualitarismo biosférico. Tampoco quedaba claro en qué medida los ríos, las montañas y los bosques podían tener intereses y, por tanto, valor intrínseco. Por eso, más adelante matizó esta tesis mediante la propuesta de una plataforma de ocho principios intermedios situados entre una pluralidad de fundamentos filosóficos y un conjunto de reglas de aplicación práctica que se derivan de estos principios<sup>676</sup>. Este esquema, denominado la “Ecosofía T”, postula que tanto el bienestar de los seres humanos como el de los seres no-humanos tienen valor intrínseco, junto a otros principios de restricción –esta vez explicitados– y otros principios de cambio ideológico para enfrentar nuestra relación con la naturaleza<sup>677</sup>.

Una de las variantes de la *Deep Ecology* fue la ecología transpersonalista de W. Fox, quien consideró que la ecología profunda tendría más éxito explorando la idea de autorrealización humana que mediante una teoría ética del valor intrínseco basada en el igualitarismo biosférico. Más que una teoría ética, entonces, lo que él promueve es la ampliación de la conciencia ecológica a través de la experiencia de conexión del ego con la totalidad de la naturaleza. Esta nueva conciencia es la que realmente nos llevaría a una verdadera actitud de respeto y cuidado del mundo natural<sup>678</sup>.

### c. Una teoría de enfoque múltiple en ética ecológica

Una vez revisadas las distintas teorías de fundamentación en ética ecológica, se tiene la impresión que ninguna de ellas por sí sola es suficiente para abordar la crisis socio-ecológica. A nuestro juicio, la crisis ecológica planetaria sólo puede entenderse y abordarse como una crisis de ajuste metabólico entre la actual sociedad global y el medio ambiente, en su doble vertiente: (i) la crisis entre el sistema social en su conjunto y el sistema-biosférico; y, (ii) la crisis interna de la sociedad global que es causada por las desigualdades socio-ecológicas. Para compensar estos sesgos teóricos que se dan en la ética ecológica, propongo algunos principios para elaborar una teoría de enfoque múltiple en ética ecológica.

- 1) El principio de responsabilidad como cuidado del ser vulnerable (los seres humanos actuales y futuros y la restante vida planetaria).
- 2) El principio de justicia ecológica en sus tres vertientes: la justicia global (las des-

676 Jonas y Naess tienen en cuenta para su fundamentación la *Ética* de Spinoza. Para la comparación entre las éticas medioambientales de ambos filósofos y su relación con Spinoza, ver Yaffe, M. (2008). «Reason and Feeling in Hans Jonas's Existential Biology, Arne Naess's Deep Ecology, and Spinoza's *Ethics*». En: H. Tirosch-Samuelson & Ch. Wiese, (eds.). *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 345-372.

677 Cf. Naess, (1989). *Ecology, community, and lifestyle: outline of an ecosophy*. Cambridge University Press. Pueden verse distintas versiones de esta "plataforma" en A. Naess. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge University Press, cap. 1; y en B. Devall y G. Sessions. (1985). *Deep Ecology*. Gibb Smith Publisher, Salt Lake City, cap 5.

678 Cf. Fox, W. (1990). *Towards a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*. Boston: Shambhala Press.

igualdades socioeconómicas a nivel planetario), la justicia intergeneracional (generaciones futuras) y la justicia interespecífica (principio de hospitalidad biosférica hacia los otros seres vivos). Son principios que pueden entrar en conflicto y que hay que jerarquizar de acuerdo a ciertos principios estratégicos.

- 3) Principios estratégicos: sustentabilidad, precaución, responsabilidad compartida pero diferenciada y solidaridad.
- 4) Ciudadanía ecológica responsable.

Hoy en día es necesario introducir un concepto redefinido de progreso que vaya más allá de lo cuantitativo y esté orientado hacia la sustentabilidad ecológica, lo que implica producir de forma más eficiente (hacer más con menos energía y materias primas) y que los sistemas socioeconómicos respeten los límites de la biosfera. El Instituto Wuppertal ha definido la sostenibilidad en los siguientes términos: «La dimensión física de la sustentabilidad se refiere a dejar intacta a lo largo del tiempo la estabilidad de los procesos evolutivos internos de la ecósfera, una estructura dinámica y autoorganizativa. Un sistema económico es ecológicamente sostenible sólo en tanto el empleo de recursos para generar bienestar se limite de forma permanente a un tamaño y una calidad que no sobreexplota las fuentes, ni sobrecargue los sumideros, que proporciona la ecósfera» (Wuppertal Paper 81, 1998: 3).

Si tomamos en cuenta que ya estamos superando los límites biofísicos del planeta, pero con una distribución muy desigual de las ventajas y las pérdidas, tanto entre los habitantes actuales del planeta como en relación con las generaciones futuras y también en relación con el espacio ambiental que dejamos disponible para los otros seres vivos y sus procesos ecológicos, esto tiene implicaciones en el sentido que damos a la justicia. Por consiguiente, tres grandes líneas de trabajo de una justicia ecológica planetaria es necesario hoy asumir: la justicia global, la justicia interespecífica y la justicia intergeneracional<sup>679</sup>.

Siguiendo a Sachs & Santarius (*Un futuro justo. Recursos limitados de justicia global*, 2007), la justicia global debe ser entendida como una ética transnacional basada en el reconocimiento de todos los individuos como miembros de pleno derecho en la comunidad (derechos humanos básicos de subsistencia y distribución justa de los recursos), garantizando estos derechos de supervivencia por sobre el bienestar de otros, mediante un comercio justo y la compensación de daños ecológicos bajo el principio de responsabilidades comunes pero diferenciadas<sup>680</sup>.

Por último, la justicia intergeneracional tiene que ver con el deber no recíproco de responsabilidad por las generaciones futuras que se articula en tres principios derivados: principio de conservación de opciones, principio de conservación de la calidad del planeta y

---

679 Respecto de las relaciones entre la ética ecológica y el concepto de responsabilidad global o planetaria, véase Roman, B. (2003) «Ética ecológica y responsabilidad mundial». En: *Ars Brevis: anuario de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna*, N°. 9, pp. 199-217.

680 Cf. Sachs, W. & Santarius, T. (dirs.) (2007). *Un futuro justo. Recursos limitados y justicia global*. Barcelona: Icaria.

principio de conservación de acceso al legado de las generaciones pasadas<sup>681</sup>.

El Informe Brundtland, *Nuestro futuro común* (1987), definía, precisamente, el concepto de “desarrollo sostenible” como aquel desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades. Sin embargo, este concepto se ha interpretado de muchas formas en las últimas décadas. Algunos apuestan por un crecimiento sostenible, ambientalmente consciente, sin limitar el crecimiento económico, incorporando más y mejor tecnología para un desarrollo ecoeficiente. Otros consideran, en cambio, que la estrategia anterior implica un riesgo (en la conservación de recursos y disminución del impacto ambiental global) que se traduce en que el ahorro que se gana en ecoeficiencia se pierde por mayores posibilidades de sobreconsumo (paradoja de Jevons o efecto de rebote). Por esto mismo se propone que una sustentabilidad ecológica de los sistemas socio-económicos debe orientarse primero a la frugalidad o a la suficiencia en el consumo de bienes, esto es disminuir el consumo de recursos a través de menos demanda de bienes por la vía de la virtud ciudadana de la autocontención en especial la de los ciudadanos globalizados<sup>682</sup>.

A nuestro modo de ver, como fundamento ético de la idea de sustentabilidad, debe introducirse el principio de responsabilidad como cuidado del ser vulnerable, que implica para su conservación principios claves para el desarrollo sostenible, como son el principio de precaución, el principio de solidaridad (entre los seres humanos presentes y entre éstos y las generaciones futuras), el principio de autocontención (valores de suficiencia, moderación y frugalidad) y el principio de responsabilidad ciudadana global que fundamenta el concepto de ciudadanía ecológica.

En el discurso ético, el concepto de responsabilidad es de aparición tardía, como señalé en el §16. Las primeras éticas de la responsabilidad se comienzan a articular a partir de la segunda mitad del s. XX (Levinas, Arendt, Jonas y Apel). El sujeto contemporáneo se encuentra hoy inserto en una amplia red de figuras de la responsabilidad, diversas y heterogéneas, que se mueven desde el polo subjetivo al polo institucional y colectivo, lo que obliga a repensar este concepto más allá del paradigma formal jurídico-político. Hoy en día, este concepto toma fuerza, no como responsabilidad retrospectiva por las consecuencias o efectos de nuestras acciones pasadas (responsabilidad de), sino como responsabilidad prospectiva, esto es, una responsabilidad por el cuidado y protección de seres vulnerables (generaciones futuras y otros seres vivos) que pueden verse afectados por las consecuencias a largo plazo de nuestras acciones y el poder colectivo característico de las sociedades técnico-industriales (responsabilidad por, que implica deberes asimétricos y no recíprocos de cuidado).

Más allá de los debates sobre la responsabilidad colectiva en sentido legal y moral, que no es tema para analizar ahora, sintetizo los supuestos mínimos de una responsabilidad mo-

---

681 Cf. Brown Weiss, E. (1999). *Un mundo justo para las futuras generaciones*. Madrid: Mundi-Prensa / United Nations University Press.

682 Cf. Linz, M. et al. (2007). *Vivir (bien) con menos*. Barcelona: Icaria.



ral ampliada para la sociedad global actual. Si tomamos en cuenta que este tipo de responsabilidad se caracteriza por ser colectiva y orientada al futuro (prospectiva), los supuestos mínimos de ella son: (i) quién es responsable: la humanidad actual en su totalidad, comprendiendo los individuos, empresas u organizaciones intermedias, Estados, Organismos Internacionales; (ii) de qué somos responsables: de los efectos de largo alcance en el espacio y el tiempo de las acciones emanadas del poder industrial y científico-tecnológico global, ante la vulnerabilidad y fragilidad de la humanidad actual y futura y la vulnerabilidad de la biosfera; (iii) ante quién somos responsables: una ética orientada al futuro implica deberes de cuidado por la solidaridad entre humanidad y biosfera, lo que significa dar un giro no antropocéntrico en relación con las éticas del pasado, basadas tanto en la reciprocidad entre deberes y derechos como en éticas del aquí y ahora y (iv) en nombre de qué somos responsables: por la dignidad de la vida humana actual y futura que no es separable de los límites ecológicos de la biosfera y los seres que la integran.

Finalizo este párrafo con las virtudes que emanan del principio de responsabilidad como cuidado del ser vulnerable y su relación con el concepto emergente en el debate de la teoría política actual de ciudadanía ecológica, caracterizado por deberes no recíprocos y por las virtudes del cuidado y la compasión. Propongo un conjunto de valores para fundar la virtud de la autolimitación del ciudadano responsable de la sociedad global, divididos en valores del pasado renovados para el mañana y valores necesarios para el futuro.

Entre los primeros, proponemos los valores de la suficiencia, autocontención y moderación. Por suficiencia, siguiendo a Manfred Linz, entendemos el valor que permite aumentar el bienestar humano, la calidad de vida y la autonomía. Teniendo en cuenta que el aumento en bienes materiales, una vez alcanzado un cierto umbral, suele ir en detrimento del bienestar relacionado con la riqueza en tiempo y la riqueza relacional. Es necesario postular la suficiencia en el consumo como una forma de aumentar la calidad de vida y la autonomía, y contribuir así al primer paso necesario para una sociedad sustentable. La autocontención, por otra parte, es un valor orientado a esta misma virtud de autolimitación. Siguiendo el análisis de J. Sempere, quien pone énfasis en la distinción entre lo necesario y los superfluo que en una sociedad del consumo cada vez se borra más, para alcanzar una sociedad sostenible no basta sólo con mayor ecoeficiencia en la producción, sino también cambiar los deseos y motivaciones que están detrás de la satisfacción de las necesidades<sup>683</sup>. Por último, dentro de esta virtud de la autolimitación, Hans Jonas argumenta que el valor de la moderación, que hoy en día se exige para las sociedades contemporáneas, no tiene que ver estrictamente con la virtud clásica de la continencia, ya que ahora es necesario un valor de la moderación colectivo de orden ético-político que va más allá de un proyecto ético-individual<sup>684</sup>.

---

683 Cf. Sempere, J. (2009). *Mejor con menos. Necesidades, explosión consumista y crisis ecológica*. Barcelona: Noema.

684 Cf. Jonas, H. (1983). *Was für morgen lebenswichtig ist. Unentdeckte Zukunftswerte* (junto con Dietmar Mieth). «Auf der Schwelle der Zukunft: Werte von gestern und die Welt von morgen». Freiburg im Breisgau: Herder [Reeditado, bajo el mismo título, «En el umbral del futuro: valores de ayer y valores

Dentro de los nuevos valores, antes inexistentes en las sociedades, que son necesarios para enfrentar la crisis socio-ecológica actual y futura, siguiendo a Hans Jonas y Günter Anders, proponemos los siguientes como complemento de la virtud de la autolimitación: 1) el valor del saber predictivo mediante una disciplina seria de futurología como mecanismo necesario de control del poder tecno-científico y de una ciencia planificada democráticamente; 2) el valor del temor ante la posible desfiguración del sentido de la vida humana (por ejemplo, a través de proyectos de recreación genética); 3) el valor de la precaución ante los riesgos de las actividades tecno-científicas; 4) el valor de la modestia y humildad ante el poder de los avances de la tecnociencia; 5) el valor de la moderación ante sus amenazas; 6) el valor de la imaginación moral anticipativa frente a la “vergüenza prometeica” («vergüenza por la humillante calidad de las cosas hechas por el ser humano»)<sup>685</sup>.

Sostenemos, además, que el principio de responsabilidad como deber de cuidado se articula por medio de una teoría de deberes no recíprocos y asimétricos, en cuanto sus objetos de cuidado carecen de la posibilidad de exigir derechos, puesto que estamos hablando del cuidado por seres humanos que aún no existen (generaciones futuras) y del cuidado de seres vivos no humanos. A partir de aquí introducimos el concepto de ciudadanía ecológica, una de cuyas características son los deberes no recíprocos y las virtudes del cuidado y la compasión.

El investigador que más ha trabajado el concepto de ciudadanía ecológica es Andrew Dobson, quien el 2003 publicó el libro *Citizenship and the Environment*<sup>686</sup>. Este filósofo ha planteado el concepto de ciudadanía ecológica como un concepto desestabilizador de las ciudadanías tradicionales, a saber la ciudadanía liberal y la ciudadanía republicana. Valencia Sáiz et al., en *Ciudadanía y conciencia medio ambiental en España*, publicado en octubre del 2010, plantean que más allá de los distintos modelos de sociedades sostenibles, ésta no puede existir sin ciudadanos ecológicos. Toman este concepto emergente como una categoría abierta, aún en construcción, que se puede modelar a través de tres tipos de disposición ciudadana hacia el medio ambiente: (i) adhesión moral (el ciudadano dice más que hace); (ii) cooperación voluntaria (conductas sostenibles responsables en el ámbito doméstico y privado) y (iii) participación activa (compromiso con la causa medio ambiental). Los autores resumen el debate actual del concepto emergente de ciudadanía ecológica diferenciándolo del concepto tradicional de ciudadanía en tres aspectos: (i) se trata de una noción basada no tanto en derechos como en obligaciones; (ii) en el ámbito de su ejercicio es tan importante la esfera de lo privado como la de lo público y (iii) se dirige a un sujeto que va más allá del Estado-nación, siendo por ello una suerte de ciudadanía global<sup>687</sup>.

---

para mañana», en *Technik, Medizin und Ethik*, cap. 3, pp. 41-52.

685 Cf. Anders, 1954 (2011), cap. "La vergüenza prometeica", pp. 23-95 (35-104).

686 Dobson, Andrew. (2003). *Citizenship and the Environment*. Oxford: Oxford University Press [ *Ciudadanía y medio ambiente*. Barcelona: Proteus; 2010].

687 Valencia Sáiz, A., Arias Maldonado, M., y Vázquez García R. (2010). *Ciudadanía y conciencia medio ambiental en España*. Colección "Opinión y actitudes" 67. Madrid: CIS.

- 1) A partir de la descripción de la crisis socio-ecológica actual quiero mostrar la necesidad de seis transformaciones claves de una sociedad futura:
  - a) Pasar de una visión antropocéntrica del mundo que comprende sólo los intereses y valores humanos a una visión solidaria entre el mundo natural y el mundo humano, que comprende los intereses y valores del resto de los seres vivos que comparten la biosfera con nosotros, lo que significa orientarse hacia una solidaridad antropobiológica y un principio de cuidado interespecífico.
  - b) Pasar de una sociedad dividida y territorialista (Estados-nación), aunada por una globalización económica y financiera asimétrica e injusta, a una sociedad no territorialista que aspira a una sociedad global aunada en una conciencia planetaria que lucha por la igualdad y por la justicia global.
  - c) Pasar de una sociedad que sólo comprende los intereses presentes a una sociedad planetaria que comprende los intereses de los seres humanos futuros, esto es, orientada hacia una justicia intergeneracional basada en el principio de responsabilidad por las generaciones futuras.
  - d) Pasar de una economía productivista, desarraigada de la Tierra, abstracta e inmaterialista, en cuanto se separa de la biosfera, y materialista, en cuanto abusa de los recursos naturales mediante ritmos de producción y consumo desenfrenados, a una economía que se inserta como un subsistema dentro del ecosistema físico, global y finito que es la biosfera, lo que significa pasar de una economía capitalista y productivista a una economía ecológica.
  - e) Pasar de sociedades insostenibles, depredadoras del medio y profundamente desiguales en lo social, a sociedades ecológicamente sostenibles más justas e igualitarias.
  - f) Pasar de una ciudadanía global para unos pocos a una ciudadanía ecológica, a una ciudadanía de la Tierra, consciente y activa desde su lugar de compartir una única Tierra para una humanidad actual y futura.
- 2) En relación con la justicia ecológica, se sostiene que sólo es abordable a través de tres líneas de acción y conceptos complementarios: la justicia interespecífica, la justicia intergeneracional y la justicia global.
- 3) Proponemos que la filosofía de la sustentabilidad está basada en el principio de responsabilidad como deber de cuidado por el ser vulnerable.
- 4) La teoría de la responsabilidad en tanto teoría de deberes no recíprocos y asimétricos, se considera fundamento de una teoría contractualista de los derechos y deberes recíprocos.
- 5) Los límites que se han encontrado al concepto emergente de ciudadanía ecológica, en virtud de estar basado en una ética del cuidado y el problema de la universalización de la misma en un contexto de pluralismo moral, pueden ser superadas por la asunción de la teoría de los deberes no recíprocos de la responsabilidad, en

tanto que ésta se declina como virtud de cuidado y como deber de justicia, saliendo así al paso del problema de subordinar virtudes ciudadanas ecológicas (cuidado y compasión) al principio de justicia global.

### **19. La vulnerabilidad y la dependencia: claves para una ética de la finitud según Jonas y MacIntyre**

Este apartado comienza con la premisa de que la ética de la responsabilidad jonasiana, por la envergadura ontológica que comporta, va más allá del debate, dentro de las *Environmental Ethics*, entre el antropocentrismo ético y el no-antropocentrismo, y también más allá de la controversia entre ecología profunda y ecología superficial. La razón es que, en la medida que su ética se enraíza en el fenómeno de la vida (algo por esencia vulnerable), pone en el centro de ella la idea de fragilidad, dependencia, finitud y vulnerabilidad, destacando así a su proyecto ético como una ética de la imperfección o de la finitud que se opone a una ética de la perfección bajo el signo del utopismo (en contraposición a *El principio esperanza* de Ernst Bloch). Para complementar estas ideas jonasianas expondré las tesis de Alasdair MacIntyre en *Dependent Rational Animals* (1999)<sup>688</sup>, quien reflexionó sobre el impacto que tiene la cuestión de la vulnerabilidad y la dependencia para la construcción de una ética.

#### *a. La antropología de la vulnerabilidad: el paradigma óntico de la responsabilidad*

En parte en sintonía con el discurso de las éticas medioambientales, pero de modo independiente a su debate interno, Hans Jonas elaboró a fines de 1970 lo que él llamó una “ética de la responsabilidad hacia el futuro” orientada a fundamentar deberes no recíprocos hacia la vulnerabilidad de la Tierra en que habitamos y la vulnerabilidad de las generaciones por venir, en razón del impacto de la acción tecnológica contemporánea en estos ámbitos. Antes de esta última investigación, Jonas, en *The Phenomenon of Life* (1966), elaboró una antropología que perseguía derribar cualquier metafísica dualista en la imagen del ser humano, partiendo de la base del reconocimiento de las condiciones ontológicas generales de la vida que sintetizó en la fórmula “libertad indigente”. Con esta fórmula sostiene que la vida, en cuanto más capacidad de acción y percepción tiene, más sujeta está a las presiones del peligro y a las amenazas de su entorno y más aguda es su vulnerabilidad. El ser humano no escapa de esta relación entre el poder (acción)/conocer (percepción) y la vulnerabilidad, interdependencia que caracteriza a la vida como “libertad indigente”.

Jonas elabora su antropología en continuidad con su ontología del viviente, caracterizando lo propio del ser humano a través de su condición de ser simbólico, que es aquello

---

<sup>688</sup> MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago and La Salle, Illinois: Carus Publishing Company [*Animales racionales y dependiente. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós, 2001]. A continuación citaré la edición en castellano..

que constituye la *transanimalidad* del ser humano. Esta capacidad imaginativa o simbólica radica en la propia corporalidad humana, en los movimientos y percepciones que permiten distanciarse del deseo inmediato transformándolo en una figura abstracta de la contingencia material. El “*homo faber*”, el “*homo pictor*” y el “*homo loquens*” son resultados de esta misma capacidad simbólica que permite crear la figura artefactual, la figura pictórica y la figura fonética-simbólica, respectivamente. Pero, como señalé, una mayor libertad creativa tiene como contrapartida el aumento del campo de vulnerabilidad. Sin duda, como decía el étologo Jacob v. Uexküll, más segura vive una ameba en su medio que un niño en su cuna. Es por esto mismo que, junto a las estructuras de la anticipación y la imaginación, el ser humano necesita crear instituciones de protección y acogida que le ayuden enfrentar su vulnerabilidad.

Comprender al ser humano no como una libertad absoluta de control y dominio sobre su entorno, sino como una libertad esencialmente indigente, dependiente de un entorno terrestre, obliga a repensar la ética ilustrada de la omnipotencia y plantearse una ética de la modestia y la imperfección, porque precisamente una libertad desencarnada, abstracta e ignorante de sus propios límites potenció un *homo faber* que, ciego a sus vulnerabilidades, hoy nos lleva a un desastre ecológico y social a escala planetaria. Al respecto, dice Jonas:

Esto significa, para la ética por la que me esfuerzo, un cierto rechazo de la ética de la perfectibilidad que, de alguna manera, tiene sus especiales riesgos en las actuales relaciones de poder [tecnológico] del hombre [...]. Una ética del temor a nuestro propio poder sería, en vez de esto, más bien una ética de la modestia, de una cierta modestia. [...] Esto presupone que hay que comprender en lo más íntimo que *el ser humano merece la pena tal como es* y no como podría ser conforme a una concepción ideal libre de escorias, y que merece la pena continuar con el constante *experimento humano*<sup>689</sup>.

En *El principio de responsabilidad*, Jonas estructura este principio en deberes esencialmente no-recíprocos y haya su fundamento óntico de orden antropológico en lo que él califica como un fenómeno intuitivo e irrefutable: la responsabilidad de los padres para con los hijos que, precisamente, se estructura en deberes no-recíprocos. A partir de este fenómeno, sostiene lo siguiente:

En la moral tradicional encontramos *un* caso (que conmueve profundamente al espectador) de una responsabilidad y un deber elementales *no recíprocos* que se reconocen y practican espontáneamente: la responsabilidad y el deber para con los *hijos* que hemos engendrado y que perecerían sin los cuidados que a continuación se precisan. [...] Es éste el único comportamiento totalmente altruista procurado por la *naturaleza*; de hecho, el origen de la idea de responsabilidad *no* es la relación entre adultos autónomos (la cual es origen de la idea de derechos y deberes recíprocos), sino esta relación –consustancial al hecho biológico de la procreación– con la *prole* necesitada de protección. [...] Sin este hecho y sin la relación entre las generaciones vinculadas a él no podría entenderse ni el origen del cuidado providente ni el origen

---

689 TME, 299 (192).

de la solicitud altruista entre seres racionales, por muy sociales que sean<sup>690</sup>. Este es el arquetipo de toda acción responsable, arquetipo que felizmente no precisa ninguna deducción a partir de un principio, sino que se halla poderosamente implantado por la naturaleza en nosotros (o, al menos, en la parte de la humanidad que da a luz)<sup>691</sup>.

Considero que el punto de partida antropológico de Jonas, el del arquetipo de la responsabilidad parental o, como él dice, al menos la materna –“la parte de la humanidad que da a luz”–, si bien como fundamento óntico de su teoría ética es ilustrativo para la fundamentación ontológica en el ser de la vida, al mismo tiempo, es muy discutible, porque termina por reconducir los fenómenos del cuidado a este único arquetipo, con lo cual oscurece la complejidad misma del fenómeno antropobiológico del cuidado y sus muchas variaciones, lo que cuestiona la propia vigencia transcultural e histórica de este arquetipo (ver la crítica a este argumento en §25-26).

Con todo, al colocar Jonas a la responsabilidad en el centro de su ética orientada a la naturaleza, se diferencia de otras éticas ambientales y no-ambientales, en la medida que el principio de responsabilidad es un principio ético que articula deberes, sentimientos y virtudes que hacen que su estructura resulte mucho más adecuada que otros principios de la ecoética para dar respuesta a la complejidad de los desafíos socio-ecológicos, que comprenden ámbitos de consideración moral de entidades que no tienen la condición de iguales (agentes morales) sino tan sólo de pacientes morales. En efecto, el deber de responsabilidad jonasiano es, en esencia, un deber asimétrico y no recíproco, ya que es un deber de cuidado que existe aunque no halla un derecho que lo respalde. Esto es evidente cuando el deber es para con las generaciones futuras y para con el resto de seres vivos de la biósfera. Con lo dicho adquiere sentido la definición que nuestro autor da de la responsabilidad: «el cuidado, reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en preocupación»<sup>692</sup>.

En una entrevista que le hicieron a Jonas a los pocos años de publicado *El principio de responsabilidad*, utilizó una metáfora muy gráfica para explicar el sentido de la no-reciprocidad de los deberes de responsabilidad y por qué éstos se situarían como fundamento de toda teoría ética contractual basada en derechos y deberes recíprocos. Propone ahí un experimento mental que consiste lo siguiente: si la humanidad fuese un tipo como el de aquellos insectos que nacen, viven, se procrean y mueren, sin tener contacto alguno con la generación sucesiva de insectos engendrados, podría ser legítima la pregunta que algunos se hacen con respecto a los deberes para con las generaciones futuras, la cual dice: ¿qué ha hecho el futuro por mí para que yo deba responder por él? Sin embargo, la situación de *facto* en la humanidad es muy distinta, pues en una comunidad humana conviven a la vez varias generaciones. Así, el abuelo es consciente del crecimiento de sus nietos, y el nieto sabe de la vida del pa-

---

690 PR, 85 (83).

691 PR, 85 (83).

692 PR, 357.

sado por su abuelo. Hay, por lo tanto, un futuro que ya está haciendo algo, entregando algo a los individuos que comparten una comunidad<sup>693</sup>.

Frente a la pregunta nihilista acerca de por qué uno debe hacerse cargo de las generaciones futuras, Jonas apela, como dije, a un fundamento óntico de tipo antropológico, a su juicio, irrefutable: el de las relaciones de cuidado generacionales entre padres e hijos, esto es, al hecho de que se nos ha impuesto el deber de proteger a las generaciones venideras y prepararlas para ocupar nuestro lugar.

Creo –dice Jonas–, pues, que la cuestión del interés por la supervivencia de la humanidad no tiene por qué empezar con la pregunta: ¿Está realmente interesado todo el mundo en que siga habiendo seres humanos dentro de mil años? Cada uno de nosotros (exceptuando siempre las excepciones) tiene normalmente una vaga idea de que el futuro ya está permanentemente con nosotros, ya vive con nosotros, crece lentamente, y de que la continuidad de la existencia humana se expresa ya en la presencia de representantes de todas las edades en cada presente humano<sup>694</sup>.

Este paradigma de la responsabilidad juega un papel importante en su teoría ética en la medida que permite introducir y *mostrar* (en sentido fenomenológico), como *esencia concreta* de la responsabilidad, todas las dimensiones que asume ésta y que podemos expresar en tres notas características o esenciales:

1ª La ética tradicional de derechos y deberes recíprocos descansa en el suelo de una *ética de la no reciprocidad*<sup>695</sup> –la ética de la responsabilidad por el futuro– que tiene como paradigma concreto la responsabilidad parental, la cual permite comprender las conductas éticas básicas del cuidado, la empatía y el altruismo que operan como presupuestos antropológicos que hacen posible una comunidad moral. En otros términos, el fenómeno de la moralidad descansa en el suelo del fenómeno general del cuidado, el cual tiene como prototipo elemental la responsabilidad de los padres por los hijos.

2ª El arquetipo de la responsabilidad parental tiene la capacidad deíctica de mostración de nuevas dimensiones de la ética que tienen que ver con el carácter no recíproco de las obligaciones. Estas nuevas dimensiones, tanto el deber para con los seres humanos futuros (o las generaciones futuras) como para con la naturaleza terrestre, no tienen cabida en la estructura de la ética tradicional, siendo, sin embargo, el principal objeto de la ética de la responsabilidad jonasiana en términos de una responsabilidad objetiva y sustantiva.

3ª El *paradigma óntico* del deber de cuidado del recién nacido, cuya existencia contiene, de manera inmanente y evidente, un deber para otros (los padres). Este deber muestra

---

693 Cf. *TME*, 293-294 (189-190).

694 *TME*, 293-294 (189-190).

695 Acerca de la insuficiencia de las éticas fundadas en la reciprocidad o en los modelos contractualistas, véase Pontara, G. (1996). *Ética y generaciones futuras*, Ariel, Barcelona. Para una crítica a Jonas acerca de la importancia de una responsabilidad mutua o recíproca entre personas, ver R. J. Bernstein, «Rethinking Responsibility», *Social Research*, Vol., 61 (4), 1994, pp. 833-852. Por otra parte, Ost deplora la negativa de Jonas al modelo contractual, ver, Ost F., *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit, la découverte*, París, 1995, p.p. 284-288.

un *caso* en que el «deber» emana de, y coincide con, el «ser». Este paso del ser (*Sein*) al deber ser (*Sollen*) es la clave de la fundamentación de la ética de Jonas. Sin embargo, la fundamentación objetiva de la responsabilidad tiene que ir más allá del nivel *óntico* de la vida procreativa para alcanzar su principio último en el nivel *ontológico* de la vida en general como índice del ser.

A continuación, mediante la descripción del fenómeno de la “parentalidad”, mostraré estas tres notas características o esenciales por medio de seis niveles de sentido que presenta este fenómeno. Posteriormente, en el párrafo §25, ampliaré esta descripción de un modo crítico cuando desarrolle mi propuesta de una antropobiología del cuidado en la cual se enmarcarían las relaciones de cuidado parental como una relación más, evitando así el sesgo conservador en el que, a mi juicio, incurre Jonas.

Jonas introduce este *arquetipo fenomenológico* al momento de fundamentar ontológicamente su principio de responsabilidad (Cap. IV: “El bien, el deber y el ser: la teoría de la responsabilidad”, de *El principio de responsabilidad*). A través de este fenómeno, nuestro autor *visualiza* la idea de responsabilidad: un deber de cuidado esencialmente asimétrico en cuanto que es el deber de un sujeto para con otro ser por su condición de mayor vulnerabilidad. La “parentalidad” sería un caso concreto que muestra que existen deberes esencialmente no-recíprocos que no pueden subsumirse dentro del marco de la moralidad de la reciprocidad.

Para el pensador alemán el deber para con los hijos es un *prototipo concreto* del fenómeno de la responsabilidad que, a mi juicio, se extiende en varios niveles de significación que es necesario aclarar a fin de ver la función fenomenológica de mostración que cumple: a) genésico; b) tipológico; c) epistemológico; d) ontológico; e) de extensión de la moralidad y f) de origen de la moralidad.

a) Desde una perspectiva *genésica*, la responsabilidad parental es un prototipo originario en el sentido de que «la responsabilidad primordial del cuidado parental es la *primera* que *todo el mundo* ha experimentado en sí mismo»<sup>696</sup>. Por lo tanto, es originaria en el tiempo. Nuestra historia personal se instituye por los cuidados esenciales que nos procuraron generalmente nuestros padres en nuestros primeros años de vida. Iniciamos la vida como seres bajo el cuidado responsable de otros (aunque no necesariamente nuestros padres biológicos) en una esfera de acogida. Gracias a que fuimos cuidados en nuestra condición de pacientes morales, podremos devenir sujetos de responsabilidad (agentes morales).

b) Desde una perspectiva *tipológica*, la responsabilidad parental es un arquetipo originario en cuanto es un tipo concreto de *deber no recíproco* de responsabilidad antes de cualquier tipo de deber no recíproco de carácter más general como, por ejemplo, el deber del político para con su comunidad, la responsabilidad ética del profesional (v. gr. un médico, un investigador, un profesor) y, en lo más alto, los deberes para con la humanidad futura y para con la naturaleza.

---

696 PR, 185 (173).



c) Desde una perspectiva *epistemológica*, se trata de un prototipo porque, por su «evidencia», permite percibir en carne y hueso «un fenómeno primario extremadamente concreto»<sup>697</sup> cuyo sentido se alcanza en una «evidencia inmediata». Jonas dice: «mira y sabrás» que hay un fenómeno «irrefutable», aunque no «irresistible» (podemos negarnos a él): el respirar de un recién nacido que dirige un «irrefutable» “debes” a quienes lo observan.

d) Desde una óptica *ontológica*, es un prototipo originario porque, sin necesidad de deducirse de un principio, «el ser de un existente simplemente óntico [el recién nacido] contiene, de manera inmanente y evidente, un deber para otros. Y también seguiría siendo así aun cuando la naturaleza no respaldara tal deber con poderosos instintos y sentimientos»<sup>698</sup>. Por lo tanto, es un fenómeno antropobiológico donde el ser (*Sein*) coincide con el deber (*Sollen*), ya que es un deber incondicional y no recíproco fundado en el deber-ser (*Seinsollen*) del recién nacido que obliga a un deber-hacer (*Tunsollen*) en respuesta a ese deber-ser. En consecuencia, este arquetipo refuta *in actum* la prohibición moderna de la falacia naturalista que dice que del *ser* no puede emanar ningún *deber*. Aunque éste sea un paradigma óntico, según el pensador alemán, no puede tratarse, sin embargo, como un mero hecho, pues el recién nacido dirige con su existencia precaria un “*debes*” *irrefutable*. Sólo este caso –dice Jonas– bastaría para echar por tierra el dogma sancionado por la falacia naturalista que niega que se pueda derivar el deber del ser. Además, como fundamento va más allá, reitera Jonas, de cualquier sentimiento, incluso del amor, pues el sentimiento, por imperioso que sea, no puede “fundar” un deber, esto es, no puede anclar una obligación en el ser, porque el sentimiento no es vinculante por necesidad racional. La responsabilidad parental también es un prototipo elemental de la doble raíz de la moralidad: el lado objetivo del deber y el lado subjetivo del sentimiento. En efecto, muestra, por un lado, un deber de responsabilidad objetivo dirigido al bien del recién nacido y, por otro, nos indica el sentimiento de responsabilidad que despierta este ser frágil que motiva a la voluntad al cumplimiento de este deber ontológico.

e) Este paradigma funcionará también como *prototipo del objeto de responsabilidad* pues los hijos cumplen la condición necesaria y suficiente del objeto de responsabilidad: la precariedad, la vulnerabilidad y la revocabilidad máxima –una existencia enfrentada a la permanente posibilidad de su no-ser– propia de todo lo vivo, pero que, además, en cuanto vivo humano, pertenece al objeto primordial de la responsabilidad: la comunidad o la familia humana. «En este paradigma fundamental –dice Jonas– se hace clara de la manera más convincente la vinculación de la responsabilidad a lo vivo. Sólo lo vivo, por tanto, en su menesterosidad e inseguridad –y, por principio, todo lo vivo–, puede ser en general objeto de responsabilidad, pero no por eso tiene que serlo: ser un viviente es sólo la primera condición de ello en el objeto»<sup>699</sup>. La ontología de la vida de Jonas permite argumentar que, ontológica-

---

697 PR, 85 (83).

698 PR, 85 (83).

699 PR, 185 (173).

mente, los seres humanos son los seres vivos más libres, pero también los más vulnerables. Esto queda en extrema evidencia en la criatura recién nacida de la especie humana. La antropología biológica nos enseña que el ser humano es el mamífero que requiere más tiempo de cuidados para que pueda alcanzar autonomía en comparación con cualquier otra cría del reino animal.

f) Por último, este paradigma concreto de la responsabilidad es un arquetipo en cuanto que es la simiente del fenómeno de la moralidad, ya que, a juicio de Jonas, el origen de la experiencia moral del cuidado providente y la solicitud altruista entre seres racionales no podría entenderse sin el hecho mismo de la responsabilidad parental y el vínculo entre las generaciones. Este deber de responsabilidad originario de cuidado no recíproco hacia alguien que no es mi igual, porque se encuentra bajo mi esfera de poder o control (que también es un poder para no hacer) y que, en consecuencia, pide una acción positiva de respeto y cuidado, se transforma así en una evidencia fenomenológica de la ética de la responsabilidad para nuestro autor.

Así pues, el “deber” que se hace manifiesto en el lactante posee una evidencia, concreción y perentoriedad incuestionables. En él coinciden la más extrema facticidad de la identidad individual, el mayor derecho a ella y la más extrema fragilidad del ser. En él queda mostrado que el lugar propio de la responsabilidad es el ser que se sumerge en el devenir, el ser abandonado a la fugacidad y amenazado de destrucción. La responsabilidad ha de contemplar las cosas no *sub specie aeternitatis*, sino *sub specie temporis*, y puede perder todo lo suyo en un instante. En el caso, como es éste, de una vulnerabilidad del ser en permanente situación crítica, la responsabilidad se convierte en un continuo de tales instantes<sup>700</sup>.

Una idea clave para la ética de Jonas, y que está presente en el arquetipo antropológico parental de la responsabilidad, es la de vulnerabilidad, fragilidad y dependencia, que son condiciones que el ser humano comparte con todo ser vivo y que se relacionan con la esencial finitud de la vida<sup>701</sup>. Para nuestro filósofo este carácter esencial de la vida guarda una especial ambivalencia, porque, en la medida que toda vida tiene la *posibilidad* de morir, también tiene la *necesidad* de morir. La vida arrastra consigo el poder de morir y el tener que morir. En palabras de Jonas, ésta es la carga y la bendición de la mortalidad, respectivamente. La mortalidad como posibilidad del viviente significa que el ser orgánico «no es mortal a

---

700 PR, 241 (221-222).

701 Una lectura de la entera filosofía de Jonas tomando como clave la “finitud de la vida” es la que hace Eric Pommier (2013), quien afirma que el objetivo de su libro es: «mostrar como la finitud de la vida (y por consecuencia también aquella de la humanidad) requiere del hombre una respuesta. Reinscribir a la humanidad en el curso de la vida implica no sólo de nuestra parte una revisión de nuestras categorías ontológicas, sino también una redefinición de las condiciones de nuestra responsabilidad, incluyéndonos a nosotros mismos. Esto porque es en el hombre que el ser, por así decir, se desdobra y toma la forma del existente y de la idea que se convierte en una cuestión para él mismo. También es así porque en el hombre, y con él, el ser corre un riesgo de una evergadura inédita que su razón de ser deviene problemática y requiere de nuestra parte una responsabilidad de primer orden: La antropología es inseparable de una ontología, en cuanto es el modo de acceso propio pero también en cuanto recibe de ella una aclaración de la verdad, y un compromiso ético» (Pommier, 2013, pp. 24-25)

pesar de ser vida, sino *por el hecho* de serlo»<sup>702</sup>, porque su peculiar modo de existir consiste en que tiene que ganar su ser continuamente mediante su propio obrar (la autoorganización metabólica o *autopoiesis*) frente a un entorno que necesita para vivir pero que también lo puede destruir, lo que hace que su identidad sea siempre precaria, cargada con la amenaza de la muerte, en equilibrio precario y continuo entre el ser y el no ser.

Pero, al mismo tiempo, el hecho de que la vida deba conquistarse continuamente en su ser, tanto en el plano ontogenético como filogenético, implica que hay una raíz esencialmente empática en lo viviente, porque la «existencia que se afirma a sí misma significa una existencia movida por un interés», pues, como expresa Jonas reiterada veces, «la vida dice “¡sí!” a sí misma»<sup>703</sup>. Y, al afirmarse a sí misma en el ser, manifiesta un aprecio por sí misma (el valor intrínseco *per se* de la vida), una condición empática que implica la idea complementaria al valor *per se* de la vida y que nace de su capacidad de sentir y sentirse (autoafectación), la cual viene a ser, según el filósofo, la recompensa de la carga de la mortalidad. En efecto, la bendición de la mortalidad, la contrapartida del precio que el ser vivo pagó por la finitud, es la capacidad de sentir propia de todo viviente, «condición primaria para que algo pueda “valer la pena”»<sup>704</sup>, ya que, incluso para el organismo mínimo metabólico, lo dado en su entorno tiene una significación vital, de modo que construye sus propios valores en su interacción (“enacción”) con el medio. Así pues, si el valor en el mundo entró con la emergencia de una estructura que se autoorganiza, eligiéndose continuamente en su ser por medio de su hacer, el «valor primordial de todos los valores» está en la capacidad sintiente o de afectación de la vida, lo que implica un grado de interioridad subjetiva y de intencionalidad en términos de deseo como mínimo de supervivencia. En este punto está la cuestión fundamental para comprender el valor intrínseco de la vida que, si bien nuestro filósofo supo reconocer, sin embargo, en el momento de fundamentar su ética, lo desplazó y por lo tanto terminó por negarlo. El valor primordial de todos los valores es que la vida quiere seguir viviendo con la calidad de vida que le permiten sus capacidades y no meramente sobreviviendo biológicamente en su estado mínimo metabólico: más que en el valor *per se* del viviente, la clave está en el valor de la cualidad de la vida. La vida es finita y frágil, pero libre y creativa a la vez, tal como la progresión evolutiva del viviente nos muestra.

#### *b. Las virtudes del reconocimiento de la dependencia: la justa generosidad*

En sintonía con esta idea de la finitud y la fragilidad de la vida, otro filósofo contemporáneo, defensor de una ética de las virtudes y narrativa en perspectiva aristotélica, Alasdair MacIntyre, llamó la atención sobre el hecho de que sólo a partir de la segunda mitad del s. XX el pensamiento ético incorpora la idea de la finitud humana como un campo de posibi-

---

702 *PhU*, 19.

703 *PhU*, 94-95.

704 Cf. *PhU*, 90-97.

lidades de comprensión de lo propiamente humano. La pregunta que él formula en su libro *Dependent Rational Animals* (1999) es la siguiente: «¿Qué consecuencias tendría para la filosofía moral considerar el hecho de la vulnerabilidad y la aflicción, y el hecho de la dependencia como rasgos fundamentales de la condición humana?»<sup>705</sup>. En este orden de ideas, los conceptos antropobiológicos de vulnerabilidad, fragilidad y dependencia son asumidos desde el concepto general de límite humano o finitud.

El concepto de finitud, en tanto que condición de la vida humana, ha ido últimamente incorporándose al lenguaje ético. Así, por ejemplo, Martha Nussbaum, en su libro *La fragilidad del bien* (1995)<sup>706</sup>, señala que la peculiar belleza del ser humano reside justamente en su vulnerabilidad, pues, como todo ser vivo, somos hijos de la temporalidad, y esa temporalidad en el ser humano adquiere el carácter de la propia historicidad individual pero también de la colectiva. Hannah Arendt, por otra parte, destacaba en su filosofía política la importancia del concepto de *natalidad* para comprender la comunidad política, y, aunque es una categoría previa a ella, permite entender la continua novedad y creatividad de la acción humana en la *polis*, evitando reducirla a una suerte de homogeneidad aniquilante. Por esta razón, la finitud representa una condición estructural del ser humano y, por lo tanto, es una condición de posibilidad de la sociedad política que permite conjugar siempre el pasado, la tradición y, al mismo tiempo, lo nuevo, la creación, el horizonte siempre abierto de redefinición del sentido de lo humano<sup>707</sup>.

Una antropología de la finitud asume como punto de partida que el ser humano nunca es de un modo definitivo, sino que es un ser en búsqueda continua del sentido de su propia humanidad. Un enfoque de lo humano desde la finitud permite tomar distancia de las antropologías de fuga de cualquier límite, esto es, aquellas antropologías que buscan, por una parte, inmovilizar la transanimalidad del ser humano en una armonía ingenua con lo natural<sup>708</sup>, desconociendo la rica dialéctica entre naturaleza y cultura, entre pasado y creación y, por otra, aquellas que intentan construir una perfectibilidad artificial del ser humano, plenamente tecno-cultural, pero que cercena la posibilidad abierta de la creación viviente<sup>709</sup>. El ser humano es un ser extraviado, es un animal inadaptado, imprevisible y provisional y, por ello mismo, debe construir culturalmente esferas de protección y acogida (P. Sloterdijk)<sup>710</sup> como sustentos para la búsqueda de sentido. Esta idea nos recuerda la expresión del filósofo Marcel que hablaba del ser humano como un “*homo viator*”.

---

705 MacIntyre, 2002, p. 18.

706 Véase Nussbaum, Martha C. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor, 1995.

707 Cf. Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 176-178. Véase también Jonas, Hans. (1977). «Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work». En: *Social Research* 44, pp. 24-43.

708 Cf. Zerzan, J. (2001). *Futuro primitivo y otros ensayos*. Valencia: Numa, 2001.

709 Cf. Bostrom, N. (2005). «A History of Transhumanist Thought». En: *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 14, Issue 1 April.

710 Véase Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I. Burbujas. Microesferología*. Madrid: Siruela.

La conexión a destacar aquí es que una antropología de la finitud, en el momento de pensar al *homo ethicus*, va a tener implicaciones en el tipo de ética a construir. Acertadamente decía Giorgio Agamben lo siguiente en relación con el vínculo entre antropología y ética:

El hecho del que debe partir todo discurso sobre la ética es que el ser humano no es, ni ha de ser o realizar ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico. Sólo por esto puede existir algo así como la ética: pues está claro que si el ser humano fuese o tuviese que ser esta o aquella sustancia, este o aquel destino, no existiría experiencia ética posible, y solo habría tareas a realizar<sup>711</sup>.

Precisamente, las éticas que huyen de la finitud y que buscan zanjar la ambigüedad humana fuera de las fronteras de la posibilidad siempre abierta de reconstruir el sentido de lo humano terminan por negar la ética. Un ser humano confinado a una supuesta primitivización (J. Zerzan) no requeriría más que cumplir tareas instintivas, paradójicamente autoimpuestas, y un ser humano reconstruido de acuerdo a ciertos objetivos de sus propios diseñadores humanos no es más que una máquina destinada a realizar tareas (transhumanismo). Por esto mismo, enfatizar una antropología de la finitud es un trabajo esencial antes de dar con la ética que necesitamos para nuestros tiempos, una ética que no debe orientarse a los sueños de una construcción utópica que ya mostraron su fracaso, sino una ética de la imperfección y de la modestia, una ética que aspire a conservar siempre en los seres humanos la posibilidad de autodeterminarse éticamente.

Esta fue la tarea a la que se abocó el filósofo MacIntyre en las conferencias “Paul Carus” que luego dieron lugar al texto mencionado *Dependent Rational Animals* (1999). El filósofo escocés comienza su análisis con la premisa de que el reconocimiento de la vulnerabilidad del ser humano, su condición de animal vulnerable, tiene implicaciones para la ética, porque hay una relación intrínseca entre vulnerabilidad y dependencia humana.

Los seres humanos son vulnerables a una gran cantidad de aflicciones diversas y la mayoría padece alguna enfermedad grave en uno u otro momento de su vida. La forma como cada uno se enfrenta a ello depende solo en una pequeña parte de sí mismo. Lo más frecuente es que todo individuo dependa de los demás para su supervivencia, no digamos ya para su florecimiento, cuando se enfrenta a una enfermedad o lesión corporal, una alimentación defectuosa, deficiencias y perturbaciones mentales y la agresión o negligencia humanas. Esta dependencia de otros individuos a fin de obtener protección y sustento resulta muy evidente durante la infancia y la senectud, pero entre esta primera y última etapas en la vida del ser humano, suele haber periodos más o menos largos en que se padece alguna lesión, enfermedad o discapacidad, y algunos casos en que se está discapacitado de por vida<sup>712</sup>.

Tanto el reconocimiento de la vulnerabilidad como el de la dependencia humana no ha estado, a lo largo de la historia, en el centro de la ética. La filosofía moral moderna partía de la base de una antropología desarraigada de nuestra vulnerabilidad y dependencia. El

---

711 Agamben, G. (2003). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos, p. 43.

712 MacIntyre, 2001, p. 15.

agente racional perfecto era el hombre libre, autónomo, capaz de deliberar sobre sus planes de vida. Esta es una manera de pensar el ser humano en términos similares a como la teoría económica ha pensado al *homo economicus*, esto es, como un sujeto racional, calculador de beneficios y costos cuantitativos. Sólo a partir de la segunda mitad del s. XX, quizás no por casualidad después de los horrorosos acontecimientos de Auschwitz, Hiroshima y Nagasaki, el pensamiento ético comienza a incorporar la idea de finitud, fragilidad y dependencia del ser humano.

En esta línea, MacIntyre considera que las virtudes de la acción racional independiente sólo pueden ejercerse adecuadamente si son acompañadas de lo que él denomina «virtudes del reconocimiento de la dependencia». Si éstas no se toman en cuenta, limitan profundamente las posibilidades de la acción racional. Tanto una como otras virtudes son necesarias para realizar las potencialidades específicas del ser humano. Este proyecto ético-filosófico de MacIntyre gira, entonces, en torno a la siguiente pregunta: ¿Qué tipo de relación social y qué concepción del bien común se requieren para que dentro de un grupo social se conserven y transmitan las virtudes de la independencia racional y del reconocimiento de la independencia? La respuesta de MacIntyre está dada por elaboración del concepto de «virtudes del reconocimiento de la dependencia». Estas virtudes para el filósofo no son ni la generosidad ni la justicia consideradas separadamente, ya que es posible ser generoso sin ser justo y ser justo sin ser generoso. Por esto propone una síntesis que denomina la “justa generosidad”.

Actuar como requiere la virtud de la justa generosidad es, por lo tanto, actuar desde la consideración atenta y afectuosa hacia el otro [...]. La justa generosidad requiere que se actúe a partir de la consideración afectuosa; cuando eso hace falta, no tener la inclinación de actuar así es siempre indicio de un defecto moral, de una incapacidad para actuar como el deber lo exige<sup>713</sup>.

Los presupuestos antropológico de MacIntyre, en virtud de los cuales nos reconocemos en condiciones de igualdad en tanto seres intrínsecamente frágiles, llevan al filósofo a plantear que las virtudes del justo reconocimiento y del bien social deben significar un cambio en la orientación ético-política de la sociedad.

Mi intención es imaginar una sociedad política que parte del hecho de que la discapacidad y la dependencia es algo que todos los individuos experimentan en algún momento de su vida y de manera impredecible, por lo que el interés de que las necesidades que padecen las personas discapacitadas sean adecuadamente expresadas y atendidas no es un interés particular, no es el interés de un grupo particular de individuos concretos y no de otros, sino que es el interés de la sociedad política entera y esencial en su concepto del bien común<sup>714</sup>.

Pocas líneas más adelante, MacIntyre concluye que el esencial carácter asimétrico y no recíproco (en sentido sincrónico, aunque este filósofo da a entender la existencia de una

---

713 MacIntyre, 2001, p. 44.

714 MacIntyre, 2001, p. 154.

reciprocidad diacrónica) de la ética que hoy necesitamos, comienza con el reconocimiento de la imperfección y de la limitación por encima del egoísmo autosuficiente.

No sólo importa que en una comunidad de este tipo los niños y los discapacitados reciban la atención y el cuidado necesarios, sino también que quienes ya no son niños reconozcan en los niños lo que una vez fueron, que quienes no padecen ninguna disminución de sus capacidades por razón de su edad reconozcan en los ancianos lo que ellos serán en el futuro, y que quienes no están enfermos ni padecen ninguna lesión reconozcan en los enfermos y en quienes sí sufren una lesión lo que ellos mismos han sido a menudo y lo que serán y siempre podrían ser. Así mismo es importante que el reconocimiento de estos hechos no sea fuente de temor, puesto que permiten tener la conciencia de vida de las necesidades comunes y de los bienes comunes que se generan por redes de reciprocidad y por las virtudes, tanto de la virtud de la independencia como de la del reconocimiento de la dependencia<sup>715</sup>.

Con estas últimas reflexiones del filósofo escocés, quiero destacar la convergencia de su pensamiento con el de Jonas respecto de la importancia de considerar la vulnerabilidad y dependencia en la discusión sobre la ética, tomando en cuenta dos aspectos esenciales a las comunidades humanas: por un lado, la importancia de las relaciones de cuidado providente entre seres más independientes y los seres más frágiles de la comunidad (v. gr. niños y ancianos) y, por otro lado, el reconocimiento de que esa condición de vulnerabilidad nos abre a la dimensión ética con los animales y la vida en general<sup>716</sup>.

---

715 MacIntyre, 2001, p. 171.

716 Acerca de la fragilidad de la vida humana y el resto de la vida planetaria debido al poder que ha alcanzado la tecnociencia y la necesidad de una ética de la responsabilidad ante dicha fragilidad, véase Domingo Moratalla, T. (2012). «De la experiencia de fragilidad a la exigencia de responsabilidad. Ética y Ecología». En: *Crítica*, Año 62, N°. 980, pp. 35-38.

## CAPÍTULO VII

### LA NECESIDAD DE UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD PLANETARIA: KARL-OTTO APEL Y HANS JONAS

#### **§20. La ética de la corresponsabilidad de Karl-Otto Apel: una fundamentación pragmático-trascendental**

Con miras a seguir configurando la especificidad de la ética jonasiana de la responsabilidad que comencé a esbozar en la letra c del §17, es importante abordar la ética de la responsabilidad solidaria propuesta por Apel, en la medida que ésta se enfrenta directamente a la ética de Jonas. Para ello comienzo a describir los desafíos tanto externos como internos que, a juicio de Apel, debe enfrentar su ética de la responsabilidad. En el siguiente párrafo desarrollaré y analizaré los desafíos externos e internos que Jonas aborda para construir su ética de la responsabilidad por el futuro. Por otra parte, el análisis de la ética de la corresponsabilidad solidaria de Apel permitirá establecer por contraste las primeras notas características de la ética de la responsabilidad jonasiana. Posteriormente, en el §24, analizaré directamente la crítica de Apel a la ética de Jonas.

##### *a. La responsabilidad universal como corresponsabilidad solidaria y sus desafíos*

Según Apel, una de las formas de acercarse y comprender el amplio concepto de responsabilidad que hoy en día se discute en el contexto de la sociedad científico-tecnológica contemporánea y que va más allá del concepto tradicional de responsabilidad imputable individualmente bajo el marco institucional del Estado moderno (responsabilidad convencional), es mostrar que hay responsabilidades individualmente imputables que superan las responsabilidades jurídicas o institucionales. A éstas Apel las llama *responsabilidades posconvencionales* que corresponden a deberes estrictamente éticos atribuibles a la persona «en razón de su saber y de su competencia especial, o en razón de su poder y de su influjo en determinados ámbitos de la vida social»<sup>717</sup>. En relación con esta responsabilidad, agrega Apel, la razón de su carácter posconvencional consiste en que «ya en este caso se debería presuponer que la responsabilidad podría tener vigencia incluso más allá de los controles y las sanciones, simplemente en razón de la comprensión racional y de la conciencia de aquellos a quienes les ha tocado tal responsabilidad; y quizás también en razón del juicio de todos aquellos otros que también tienen conocimiento de estas responsabilidades»<sup>718</sup>. Este concepto de responsabilidad individual posconvencional sería de algún modo análogo al concepto de responsabilidad fuerte atribuido a las profesiones tradicionales, pero que en una sociedad moderna incluye a muchos otros agentes y, en general, a todos aquellos que, por su mayor

---

<sup>717</sup> Apel, K.O. (2007). *La globalización y una ética de la responsabilidad*. Buenos Aires: Prometeo, p. 96.

<sup>718</sup> Apel, 2007, p. 96.



saber y poder en la sociedad, están obligados a superar los deberes estrictamente legales (v. gr. los científicos, los políticos, los líderes sociales, etc.).

Sin embargo, para Apel, un concepto ético de responsabilidad, el cual exige tener por fundamento principios universales aplicables para toda la humanidad, va aún más allá de este concepto de *responsabilidad individual posconvencional*, porque una responsabilidad de este tipo no es ni siquiera imputable en un marco institucional, por ejemplo, el profesional, ni externamente exigible a los individuos, sino que trasciende estos ámbitos, apelando a un fundamento racional que nace del hecho de pertenecer a una comunidad de comunicación históricamente dada. En virtud de esto, para Apel, este concepto de responsabilidad universal, entendido como *corresponsabilidad solidaria* entre los seres humanos como miembros de una comunidad de comunicación y cooperación, operaría como presupuesto meta-institucional de toda otra responsabilidad institucional en la sociedad y encontraría su fundamento en una ética del discurso fundada en una pragmática trascendental.

En el primer texto en el que Apel desarrolla los fundamentos de su ética de la responsabilidad (“El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética”, en *Transformation der Philosophie* [1973]), comienza indicando las condiciones a las que se enfrenta una ética de este tipo y que tiene que ver con la relación paradójica en la que se encuentra la ciencia y la ética en la sociedad industrial actual. Esta paradoja se expresa en los siguientes términos. Por un lado, las consecuencias y efectos colaterales nocivos de la ciencia y la tecnología alcanzan una dimensión planetaria que hace *necesaria* una ética universal de la responsabilidad solidaria válida para toda la humanidad. Sin embargo, por otro lado, la misma racionalidad científico-tecnológica, cuyos efectos hacen necesaria esa *macroética planetaria* de la responsabilidad, bloquea o hace *imposible* la necesaria fundamentación racional y universal de esta ética, en la medida que monopoliza la validez universal de la razón en términos de una racionalidad valorativamente neutra. En otras palabras, los efectos planetarios de la ciencia y la tecnología hacen *necesaria* una ética universal de la responsabilidad, pero, a la vez, el dogma dominante de una racionalidad científica y axiológicamente neutra, hace *imposible* una fundamentación racional y universal de la misma<sup>719</sup>.

Apel denomina a este primer lado de esta paradoja, aquella que hace *necesaria* esta ética universal de la responsabilidad, el *desafío externo* de la ciencia a la ética; y, al segundo lado de la paradoja, aquella que hace *imposible* esta misma ética, la denomina el *desafío interno* de la ética a la ciencia. Las respuestas a estos dos desafíos de la paradoja guardan relación con la arquitectónica de la filosofía práctica de Apel como una fundamentación última racional (pragmático-trascendental) de una ética de la comunicación en tanto ética de la responsabilidad. En efecto, ésta se estructura en una *Parte A*, como respuesta al desafío interno (la parte abstracta e ideal de la fundamentación de la ética en el *a priori* de la comunidad de comunicación ideal), y en una *Parte B* complementaria, como respuesta al desafío externo (la parte aplicada, o situacional e histórica, de la fundamentación de la ética en el *a*

---

719 Cf. Apel, K.O. *Transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus; 1985, p. 342.

*priori* de la “facticidad” o de la comunidad de comunicación real). Esta última parte comprende la filosofía de la responsabilidad de Apel. A continuación trato el desafío externo a la ética para luego, al final del párrafo, abordar el desafío interno. En el §24 letra c, abordaré la fundamentación apeliana de la ética de la responsabilidad y sus límites en relación con la ética jonasiana de la responsabilidad.

*b. El desafío externo a la ética: macroética planetaria*

El *desafío externo* tiene que ver con el diagnóstico que Apel hace de la crisis socio-ecológica actual de la humanidad y que impone a nuestra razón práctica la *necesidad* de una *macroética planetaria de la responsabilidad solidaria*. La premisa de la cual parte Apel es que la condición antropológica del ser humano desde siempre ha exigido una respuesta *ética*. La razón es que con el nacimiento del *homo faber* (la invención de las armas y las herramientas) el equilibrio natural entre los instintos y la acción en el entorno que es propio del animal, se quiebra, lo cual significó un desafío para el *homo sapiens*, para la razón moral, que debió compensar las consecuencias del mayor alcance de la acción que es fruto de la *ratio* técnica. Ahora bien, el *homo faber*, en la actual sociedad tecnológica e industrial, ha alcanzado un poder que ha agudizado en extremo ese desafío ético. Hoy en día, el alcance de la acción humana, debido a las consecuencias de las aplicaciones tecnológicas de la ciencia, va más allá de los ámbitos de convivencia tradicional –la microsfera (familia, matrimonio, vecindad) y la mesoesfera (plano de la política nacional)–, alcanzando al conjunto de la humanidad y su destino en el planeta (la macrosfera). Esta situación de la humanidad ha significado, según Apel, que «por primera vez en la historia del género humano, los hombres se encuentren emplazados prácticamente frente a la tarea de asumir la responsabilidad solidaria por los efectos de sus acciones a escala planetaria»<sup>720</sup>. Por esta razón, se hace necesaria una *ética de la responsabilidad* con alcance universal (una *macroética*), válida para toda la humanidad, y que exige a todos los seres humanos una *corresponsabilidad solidaria*.

Como recién indiqué, Apel sostiene la tesis de que la evolución cultural del ser humano conlleva un problema ético. Sobre la base de un análisis antropológico y teórico-evolutivo, él propone la siguiente hipótesis: existe «una raíz común de la *moral racional* en la *estructura de la reciprocidad del entendimiento lingüístico*». Con esta hipótesis, Apel pretende tomar distancia de una interpretación reduccionista, sea ésta un biologismo o un darwinismo social, que reemplaza la *razón moral*, entendida como *racionalidad comunicativa-consensual*, por mecanismos evolutivos (estratégico-operativos) que explican la compensación del desajuste entre los instintos y el efecto de las acciones humanas en el entorno. Uno de los frentes de crítica de Apel al reduccionismo es la tesis de la antropología filosófica de Gehlen que confiere a las «instituciones» culturales, como la moral, la función reductiva y conservadora de cuasi-estimuladores del comportamiento, como mecanismos de suplencia de la carencia de

---

720 Apel, 1985, p. 342.

instintos del ser humano. El otro frente de ataque es la crítica a la sociobiología de Dawkins que reduce la información cultural (los «memes») a unidades de transmisión análogas a la información genética, cuya selección depende del éxito evolutivo de la *estrategia* instintiva animal –bajo el esquema heurístico de la teoría de juegos–, o sea, de la capacidad para aumentar la descendencia (proliferación genética). Esta nueva etología explica el comportamiento moral humano en analogía con la conducta animal instintiva, de tal modo que el ser humano se conduce por una racionalidad estratégica (racionalidad de medios-fines) en la cual los fines del comportamiento se entienden sobre la base del autointerés o del egoísmo de cada individuo. Estas teorías, a fin de cuentas, piensa Apel, *reducen* la justificación de la ética a un mecanismo natural selectivo en la lucha por la conservación de la especie, resultando, por ende, incapaces para comprender la estructura de la racionalidad específicamente humana, una *libertad capaz de poner y valorar fines*, que, para Apel, está ligada a una racionalidad de la interacción y la comunicación-consensual<sup>721</sup>.

A juicio de Apel, esta interpretación biológico-evolutiva queda superada por los efectos de la técnica contemporánea, porque ella no sólo alcanza una nueva magnitud, sino también una dimensión cualitativa inédita que pone en riesgo la *supervivencia* humana en su conjunto y la propia idea de humanidad. Basta pensar en los riesgos de la crisis armamentista nuclear y en los peligros de la crisis ecológica. Pero si los supuestos mecanismos evolutivos de compensación moral tienen como fin procurar la supervivencia del ser humano, una teoría de este tipo no explicaría la evolución cultural hasta ahora, porque lo que está en riesgo hoy, precisamente, es la conservación de la humanidad entera. Concluye, así, Apel con respecto al desafío externo a la ética, afirmando que es necesaria entonces la razón práctica, es decir, los principios morales universales intersubjetivamente válidos para alcanzar una ética planetaria, por lo que no basta con explicaciones biológico-reduccionistas que no conceden valor a los fines que se propone libremente la praxis humana más allá de su naturaleza orgánica.

Más allá de la crítica al biologicismo ético, Apel insiste en su tesis de que, no sólo la situación actual del ser humano, sino también, su situación original, siempre han sido un problema ético, un reto para la razón práctica en la medida que el *homo faber* siempre ha aventajado al *homo sapiens*, pero con la diferencia de que hoy esta ventaja tiene alcances dramáticos y muchos de ellos insospechados. Partiendo de los conceptos del padre de la moderna etología, Jakob von Uexküll, Apel explica la antropogénesis como un quiebre del equilibrio circular propio del animal entre el «mundo de los signos» (*Merkwelt*) de su experiencia perceptiva, que desencadena el comportamiento instintivo, y el «mundo efectivo» (*Wirkwelt*), que comprende las acciones posibles en el mundo propio (*Umwelt*) que, a su vez, retroalimenta (*feedback*) los activadores instintivos. Este equilibrio natural del animal se rompe con el nacimiento del *homo faber*, pues la invención de las armas y de las herramientas generaron acciones que van más allá del control instintivo del mundo perceptivo-efecti-

---

721 Cf. Apel, K.O. (1986), «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia». En: Apel, K. O. *Estudios Éticos*. Barcelona: Alfa Iberia, pp. 107-175.

vo. Así, por ejemplo, la invención de la simple lanza, una extensión del órgano de la mano, aumentó el alcance y efectividad de la acción en el mundo pero, a su vez, esta extensión desajustó el instinto inhibitorio de la agresión, produciendo una forma de comportamiento que supera la lucha por la existencia biológica. Con este comportamiento, comienza, entonces, una revolución técnica, pero, al mismo tiempo, se abre el horizonte de la conciencia moral que, en su expresión cultural más primaria, instituyó una relación causal en la cadena falta/castigo/redención<sup>722</sup>.

Tal relación causal toma su primera forma (pre-convencional) en una moral primitiva de la reciprocidad lingüística que luego dará lugar a costumbres culturales o convenciones más complejas. Estas estructuras son lo que Gehlen llama “instituciones”, a las cuales le asigna la función de mediación entre la falta de instintos seguros del ser humano y su capacidad de decisión racional, a fin de «descargar» a ésta de la sobreestimulación del mundo.<sup>723</sup> Sin embargo, esta tesis conservadora de Gehlen, que entiende las instituciones como un mecanismo regulador de la carencia de instintos, a juicio de Apel, no es capaz de dar cuenta del fenómeno de la moralidad en sociedades más avanzadas, las culturas antiguas de las grandes religiones y la filosofía (800-200 a.C), porque ya en esa época se comienza a cuestionar reflexivamente el sentido de las normas tradicionales institucionales por medio del *discurso argumentativo racional*<sup>724</sup>. Esta etapa de la historia confirmaría la tesis apeliiana de que la razón práctica no solo cumple una función compensadora de la *ratio* técnica, en los orígenes de la conciencia moral (en sus fases pre-convencionales y convencionales), sino que también asume un papel crítico metainstitucional dentro de la racionalidad comunicativa-consensual del lenguaje, ya que permite la evolución de la conciencia moral hacia estadios post-convencionales.

Apel toma en préstamo la teoría del desarrollo de la conciencia moral creada por el psicólogo L. Kohlberg, la cual plantea que existe una correspondencia entre las fases de la moralidad social y la evolución de la moralidad en el individuo. Especial interés tiene Apel en destacar la función crítica y metainstitucional de la razón práctica en la fase de transición entre la moral convencional y post-convencional, que, según su parecer, aún perdura de *facto* en las sociedades contemporáneas. El estadio *convencional* tiene dos sub-fases, una propia de las sociedades tribales, donde los deberes morales funcionan dentro de las lealtades del grupo íntimo de la familia y la comunidad tribal, y otra fase más abstracta de moralidad, que supera a la anterior, propia de las sociedades estatales con división del trabajo y que comprende los deberes relacionados con las funciones profesionales y los deberes con el Estado, el llamado nivel de «la ley y el orden». La *transición a la fase post-convencional* comienza, como señalé, con la aparición de la filosofía y las grandes religiones, entre los s. IX a.c y III

722 Cf. Apel, K.O. (1989). «La situación del hombre como problema ético». En: Palacios, X. & Jarauta, F. (eds.). *Razón, ética y política*. Barcelona: Anthropos, pp. 24-25.

723 Véase Apel, K.O. (1985). «La ‘filosofía de la instituciones’ de Arnold Gehlen y la metainstitución del lenguaje». En: Apel, K.O. *Transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, pp. 191-214.

724 Apel, K.O., 1986, p. 106

a.c, en la cultura china, india y griega, que desarrollan una crítica radical de las convenciones sociales tradicionales, aunque no logran una perspectiva racional (post-convencional) definitiva de la moralidad. Sólo cuando se alcanza en la historia, en el período de la Ilustración, un criterio racional para obedecer las normas, comienza teóricamente la fase *post-convencional* que, según Kohlberg, tiene una primera fase legalista o contractual, basada en el criterio de la utilidad de las convenciones, cuya paradigma es la filosofía utilitarista de los s. XVIII y XIX, y una segunda y última fase, la de la conciencia moral autónoma que fundamenta la ética en un principio racional universal, cuyo paradigma es el imperativo categórico kantiano<sup>725</sup>. Sin embargo, la transición de la fase convencional a la post-convencional, según Apel, sigue sin resolverse, tanto al nivel de la teoría ética como al nivel de la conciencia humana general, pese a que los desafíos externos de nuestra civilización planetaria apremian a buscar un criterio de fundamentación universal de una ética post-convencional. Si bien la ética kantiana cumple este criterio post-convencional, el problema radica en que al ser una ética de la convicción no toma claramente en cuenta las consecuencias de las acciones en el mundo, y lo que hoy se necesita, precisamente, es una ética de la responsabilidad que se haga cargo de las consecuencias directas e indirectas de la acción tecnológica colectiva. Los efectos colaterales de las acciones colectivas en la sociedad industrial son el producto de una *ratio* técnica que necesita ser compensada por una *ratio* moral fundada en un principio ético universal que, para Apel, encuentra su justificación en una teoría de la racionalidad comunicativa-consensual.

Sin duda el desafío no es menor porque las consecuencias de la técnica han significado un enorme aumento de la brecha entre el «mundo efectivo» y el «mundo percibido» por nuestros sentidos y emociones, tomando el lenguaje de Uexküll. Esta brecha impone una obligación ética porque «apenas le es hoy posible al ser humano entrar en *contacto* sensitivo-emocional inmediato con las consecuencias de sus acciones»<sup>726</sup>. La evidencia más clara de esta brecha fue el uso bélico de la energía nuclear, un arma de un potencial agresivo tan gigantesco que separó el «mundo efectivo», el mundo real con sus devastadores efectos, y el mundo perceptivo-emotivo del operador.<sup>727</sup> Piensa Apel que sólo un ejercicio de imaginación sensible puede llenar esta brecha tal como lo pensó Günther Anders. Para ello es necesario una *fantasía ética* que pueda salvar el abismo entre el mundo perceptivo y el mundo efectivo, con el fin de hacer posible un control ético responsable del alcance y riesgo de nuestras actividades<sup>728</sup>.

725 Cf. Apel, K.O. (1987). «The Problem of a Macroethic of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilization: an Attempt to Come to Terms with Hans Jonas's "Principle of Responsibility"». En: *Man and World*, 20, pp. 3-40.

726 Apel, K.O., 1989, p.25.

727 Véase los textos de G. Anders sobre las conversaciones con el piloto americano que lanzó la bomba sobre Hiroshima y que padeció de un sentimiento de culpa insufrible: Anders, G. (2003). *Más allá de los límites de la conciencia: correspondencia entre el piloto de Hiroshima Claude Eatherly y Günther Anders*. Barcelona: Paidós.

728 Cf. Apel, K. O., *Filosofía primera, avui i ètica del discurs*. Girona: Eumo; 1999, pp. 80-81.

El riesgo de una amenaza nuclear, después de la caída de la Unión Soviética, disminuyó considerablemente, sin embargo, en las últimas décadas, el mayor desafío externo tiene que ver con un sistema global cuyo potencial es aún más grande que el del uso de las armas nucleares<sup>729</sup>: es el impacto del sistema técnico-industrial a nivel planetario con la llamada «crisis socio-ecológica global». En buena medida, esta crisis es una consecuencia de una equivocada *idea del progreso*, que fue común, tanto al occidente liberal como al socialismo de los países del Este. Hoy se vive bajo la amenaza creciente del desajuste entre la ecosfera humana y la biósfera por los efectos colaterales de las acciones colectivas de la actividad industrial (v. gr. calentamiento global por las energías fósiles). Cada vez más recursos naturales son necesarios para una población mundial en aumento y con hábitos de consumo desmesurados, al menos en los países desarrollados y en los países en vías de desarrollo. Los problemas de recursos, población y contaminación, que son el nudo de la crisis ecológica, posicionan al individuo en condiciones muy desfavorables para percibir y sensibilizarse de ellos. En términos de Apel, el «mundo perceptivo» de la crisis ecológica mantiene una enorme brecha con el «mundo efectivo» de las acciones técnicas nocivas. La razón se encuentra en que los efectos que genera esta crisis tienen lugar en escalas de tiempo muy prolongadas y en espacios muy extendidos, que incluyen hasta la totalidad del planeta, lo cual dificulta a las generaciones presentes el tomar conciencia de los alcances de sus acciones en el futuro.

En virtud de estos cambios en la acción humana y su alcance, queda obsoleto el concepto tradicional de responsabilidad por imputación individual, ya que no se adecua a acciones colectivas que no tienen un sujeto identificable y cuyos efectos no se perciben ni en el tiempo y ni en el espacio cercano. La conclusión a la que llega Apel es que, dado el alcance y trascendencia de los problemas que enfrenta la sociedad industrial contemporánea, es necesaria una ética planetaria, que él llama una *macroética de la responsabilidad*, capaz de hacerse cargo de las consecuencias colectivas de estos problemas de escala mundial y, por lo mismo, dar paso a un *nuevo concepto de responsabilidad* correlativo a y conmensurable con estas nuevas consecuencias. El viejo concepto de responsabilidad por imputación individual, que opera en el nivel de la moral y legislación convencional, resulta a este a nivel interpersonal incluso paradójico y poco razonable, y, por lo tanto, insuficiente para esta *macroética*. Apel postula así un nuevo concepto de responsabilidad en términos de una *corresponsabilidad solidaria meta-institucional* a nivel post-convencional (principios universales y racionales válidos para toda la humanidad) que opera como fundamento de toda responsabilidad social e institucional imputable al individuo.<sup>730</sup>

729 Véase Apel, K. O., 2007, "La solución de conflictos en la era atómica como problema de una Ética de la Responsabilidad", pp. 113-131.

730 Véase Apel, K. O., 1987, "La Ética del discurso como Ética de la corresponsabilidad por las actividades colectivas", pp. 93-112; Apel, K. O. (1992). «The Ecological Crisis as Problem for Discourse Ethics». En: Øfsti, Audun (ed.). *Ecology and Ethics: a Report from the Melbu Conference, 18-23 July 1990*. Oslo: Norvland Akademi for Kunst og Vitenskap.

La idea de *solidaridad*, según Apel, conduce a uno de los *desafíos externos* más complejos y refractarios que debe enfrentar una ética de la responsabilidad a escala planetaria y que se ha agudizado con la crisis ecológica y el fenómeno de la *globalización*. Es el llamado *conflicto Norte-Sur*, un antagonismo económico, político y cultural, entre los países del Primer Mundo (la mayoría del hemisferio Norte) desarrollados económica y técnicamente y los países del Segundo Mundo junto con los países del Tercer Mundo (la mayoría en el hemisferio Sur) dependientes técnica y económicamente de los primeros. Este conflicto, después de la guerra fría, se ha exacerbado por los problemas relacionados con el agotamiento de los recursos naturales, la contaminación y la explosión demográfica en el contexto de una economía mundial (una globalización económica) que acrecienta aún más la brecha entre estos países. A su vez, este conflicto global abre un nuevo desafío para la ética de la responsabilidad, el de una justicia social mundial en el contexto de una economía globalizada, esto es, el crear un orden económico mundial en términos de una economía de mercado social a escala planetaria. Todo esto en el marco de lo que Apel llama una *globalización de segundo orden* que debe superar a la actual globalización económica, pero sin destruir la «eficiencia y poder de motivación» de las instituciones que la componen con el fin de que éstas se pongan al servicio de una forma de vida humana *sostenible*. Por último, este desafío se complementa, según Apel, con otros dos: un ordenamiento jurídico cosmopolita y el establecimiento de una sociedad multicultural a escala mundial.<sup>731</sup>

Hasta el momento he revisado los presupuestos antropológicos y culturales que, según Apel, están en la base del *desafío externo* que la civilización científico-técnica impone hoy a la ética. En la actual situación de la humanidad, el desafío externo de la *ratio* técnica-científica se agudiza hasta tal extremo de obligar al ser humano a responder de las consecuencias de las acciones no individuales (*ética de la responsabilidad solidaria*) que tienen un alcance inédito en el espacio y en el tiempo (*macroética planetaria*) y que ponen en peligro la supervivencia de la humanidad. Tal situación, para Apel, exige una *ética de validez universal* con un fundamento racional último (en el *a priori* del lenguaje como racionalidad comunicativa-consensual) y que no esté sujeta al dominio de una racionalidad estratégica, ni a decisiones subjetivas irracionales, ni a un historicismo-relativista, ni menos a una fundamentación metafísica dogmática. Estos son los desafíos que, según Apel, la ética de la responsabilidad debe enfrentar para salir del segundo lado de la paradoja (el desafío interno), aquél que hace *imposible* postular una ética universal a la altura de las circunstancias de la humanidad de hoy. Esta dimensión es lo que desarrollo continuación.

---

731 Véase Apel, K. O., 2007, “La Ética discursiva y las coerciones funcionales sistémicas de la política, el derecho y la economía de mercado. Reflexiones filosóficas acerca del proceso de globalización”, pp. 133-162; y Apel, K. O., 2007, “La globalización y la necesidad de una Ética universal”, pp. 163-188.

### c. Los desafíos internos a la ética: universalidad

La racionalidad científico-técnica no sólo impone hoy en día un *desafío externo* a la razón práctica, sino también un *desafío interno* que conduce, finalmente, a la ética contemporánea a una situación aporética. Si bien el desafío que impone el complejo tecno-científico genera la *necesidad* de una ética universal, a la vez hace *imposible* a ésta porque sólo concede validez universal a la racionalidad científica, axiológicamente neutra o libre de valores, que niega, en consecuencia, la validez universal de cualquier procedimiento de legitimación o fundamentación de normas y valores morales, relegando a unas y a otros al ámbito de la subjetividad privada no vinculante moralmente de un modo universal.

Ahora bien, ¿es *posible* dar validez universal a la ética en una época dominada por la racionalidad científica como modelo único de racionalidad y que desplaza a la ética del ámbito de la fundamentación racional, intersubjetivamente válida u objetiva, al ámbito de la subjetividad individual y de las decisiones arbitrarias irracionales? Esta es la pregunta que condensa la problemática del desafío interno. La respuesta de Apel se orienta a la búsqueda de la *posibilidad* de una fundamentación racional de una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia. Tal posibilidad, a su juicio, se encuentra en una situación paradójica entre la necesidad (el desafío externo) y la imposibilidad (desafío interno), que sólo se puede superar con una teoría de la racionalidad no exclusivamente científica. La propuesta de Apel es la de una racionalidad comunicativa-consensual fundada en el *a priori* lingüístico de una comunidad de comunicación ideal.

Desde sus primeros trabajos sobre ética de la «responsabilidad planetaria», el contenido directo de Apel ha sido el racionalismo crítico de los años 1950 y 1960. Pero con la rehabilitación de la filosofía práctica en los años 1970, que se aleja de la polaridad “racionalismo científicista-decisionismo ético” y retoma los viejos temas de la filosofía moral (vida buena, bien común, justicia), Apel sostiene que con estas posiciones (neoaristotelismo hermenéutico y comunitarismo anglosajón) surge un nuevo desafío interno para la posibilidad de la ética universal que él busca. Estas éticas histórico-relativistas, en palabras de Apel, argumentan que «cualquier fundamentación racional universalmente válida o los principios éticos vinculantes son imposibles, así como también innecesarios, puesto que sólo existe el particular y contingente consenso-base de nuestra propia tradición socio-cultural que hace posible cumplir con normas morales dentro del contexto de las costumbres de una forma de vida compartida»<sup>732</sup>. Estas éticas comunitaristas, representadas por autores tan relevantes en la ética contemporánea como A. MacIntyre, Ch. Taylor y M. Walzer, se han opuesto no sólo al liberalismo occidental, sino también a la idea de una fundamentación racional última de la ética y buscan su fundamento en los “valores densos” de cada tradición comunitaria particular, los cuales están por encima de las decisiones estratégico instrumentales de los individuos. Sin embargo, Apel duda que una ética histórico-relativista de esta naturaleza pueda

---

732 Apel, K.O., 1992b, p. 223.



estar a la altura de los desafíos externos que, a su juicio, hacen necesaria hoy una *macroética planetaria*. Por consiguiente, la ética se ve hoy en la necesidad de fundamentar criterios éticos universales para problemas humanos que afectan a la pluralidad de tradiciones comunitarias etnoculturales. Muchos de estos problemas afectan a estas tradiciones que están en desigualdad de condiciones, lo que obliga a plantearse la necesidad de una justicia mundial como un asunto básico de derechos humanos en una sociedad mundial multicultural<sup>733</sup>. Frente a estos desafíos piensa Apel que el comunitarismo es insuficiente.

## §21. Las nuevas premisas de una ética de la responsabilidad en Hans Jonas

En este párrafo pretendo desarrollar en Jonas aquello que indiqué en el párrafo anterior respecto de la ética de Karl-Otto Apel: la *necesidad* de una nueva ética como consecuencia del cambio de las premisas de las éticas tradicionales debido a la modificación de la esencia y alcance de la acción humana. Para esto, es menester abordar, en primer lugar, la filosofía de la técnica de Jonas –desarrollada en dos ensayos incorporados en *Technik, Medizin und Ethik* (1985), titulados originalmente «Toward a Philosophy of Technology» (1979)<sup>734</sup> y «Technology as Subject for Ethics» (1982)<sup>735</sup>–, sin duda, tributaria de las reflexiones de Heidegger y de Günther Anders sobre esta cuestión<sup>736</sup>. Luego, a partir del análisis jonasiano de la esencia de la técnica, se puede explorar la reflexión que él hace acerca del impacto ético que ésta tiene en la naturaleza terrestre y la naturaleza humana, y por qué obliga a preguntarse sobre la necesidad de nuevos fundamentos para la ética.

### a. La acción técnica actual y los cambios de las premisas de la ética tradicional

La tesis antropológica de la cual parte Jonas es que mientras la acción del ser humano rompe la simbiosis con su entorno, el resto de los seres vivos en su actuar mantienen, pese a sus agresiones mutuas, un equilibrio simbiótico con el medio natural<sup>737</sup>. Gracias a este equilibrio dinámico resulta posible que las poblaciones se regulen y aumente la variedad de especies en el curso de la evolución. El hecho de que la acción humana tenga un desajuste

<sup>733</sup> Cf. Apel, K.O., 2007, pp. 117-122.

<sup>734</sup> Jonas, H. (1979). «Toward a Philosophy of Technology». En: *The Hasting Center Report* 9/1, pp. 34-43. Reproducido en *Technik, Medizin und Ethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, Cap. 1. «Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist», pp. 15-41 [*Técnica, medicina y ética*, Cap. 1 «Por qué la técnica moderna es objeto de la filosofía», pp. 15-31].

<sup>735</sup> Jonas, H. (1982). «Technology as Subject for Ethics». En: *Social Research* 49/4, pp. 891-898. Reproducido en *Technik, Medizin und Ethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, Cap. 2. «Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist», pp. 42-42 [*Técnica, medicina y ética*, Cap. 1, «Por qué la técnica moderna es objeto de la ética», pp. 15-31].

<sup>736</sup> Véase Eric Jakob, 1996 y Anders, G. 1956 (2011). También véase para la filosofía de la técnica contemporánea, con un capítulo dedicado a Hans Jonas, Esquirol, Josep. (2011). *Los filósofos contemporáneos de la técnica. De Ortega a Sloterdijk*. Barcelona: Gedisa.

<sup>737</sup> Cf. PR, 246-247 (228-229).

esencial con su entorno se explica porque el ser humano es un ser biológicamente indeterminado, tanto por la debilidad de instintos como por sus limitados sistemas naturales de protección y defensa, lo que le obliga a un actuar mediado por artefactos cuyos efectos sobrepasan el funcionamiento autorregulado del esquema percepción-movimiento.

Hoy en día, el *homo faber* ha superado con creces al *homo sapiens*, tal como Apel reconocía en sus presupuestos fácticos de su ética. La capacidad de poder-hacer ya no guarda proporción con nuestra capacidad de imaginación, valoración y respuesta moral, tal como lo formuló con mucha agudeza Günther Anders antes que Jonas<sup>738</sup>. Sin duda, nuestra destreza o sabiduría ética está lejos de estar a la altura de nuestro poder-hacer técnico. En consecuencia, el saber científico y el poder tecnológico, los dos elementos de la fuerza actual del *homo faber*, se han convertido en un peligro no sólo para el *homo sapiens*, sino también en una amenaza para el vulnerable equilibrio de la entera biósfera que le sirve de suelo de vida. Es lo que Jonas llama en el prólogo de *El principio de responsabilidad*, el «Prometeo desencadenado».

En *Técnica, medicina y ética*, la parte aplicada de *El principio de responsabilidad*, el filósofo alemán elabora un ensayo sobre este tema cuyas tesis ya había anticipado en esta última obra<sup>739</sup> y que titula «Por qué la técnica es objeto de la ética». Si la hipótesis de trabajo de este autor, en *El principio de responsabilidad*, es que el poder del ser humano es la raíz del deber de responsabilidad y, por tanto, este deber es directamente proporcional al poder, hay que indagar las razones de esta correlación. En pocas palabras, la clave para Jonas de por qué la técnica moderna es un caso *nuevo y especial* para la ética y para sus fundamentos se encuentra en la estrecha relación entre la *ambivalencia de los efectos de la técnica moderna y las dimensiones globales que adquieren esos efectos en el espacio y el tiempo*. Estas dos razones, sumadas a la *fuerza autónoma del progreso tecnológico* —el cual conduce a un utopismo ciego o involuntario, como dice Jonas, es decir, que su tendencia nos lleva a metas en otro tiempo reservadas a las utopías, en el sentido de que sus creaciones dejan de estar bajo el control humano que las ha creado—, están en la raíz de la necesidad de una nueva ética, de un nuevo saber y de principios éticos junto con un método, la cual tiene que estar caracterizada por ser tanto una ética de la responsabilidad como una ética orientada hacia el futuro<sup>740</sup>. Así pues, la tesis de nuestro autor es que a la ambivalencia de los efectos de la acción tecnocientífica y al alcance inédito espacial y temporal de los mismos, se suma una condición de la técnica que hace aún más difícil asumir un saber y control ético de su alcance: el «*automatismo de la aplicación*»<sup>741</sup>.

738 Véase Anders, 1954 (2011). Para este tema véase del libro citado de Anders, la introducción "Sobre la vergüenza prometeica" y el cap. IV, "La formación de la imaginación moral y la plasticidad del sentimiento" en "Sobre la bomba y nuestra ceguera ante el apocalipsis".

739 Véase PR, Cap. 1, "El carácter modificado de la acción humana", pp. 15-58 (23-59).

740 El estudio de Javier Echeverría sobre la tecnociencia aborda los impactos de ésta en la sociedad con esquema de valores más amplios que sólo los éticos, proponiendo una axiología de la tecnociencia, véase Echeverría, J. (2003). *La revolución tecnocientífica*. Madrid: Editorial Fondo de Cultura Económica.

741 En la búsqueda de una vía media entre el imperativo tecnológico y la conservación hombre-naturaleza, está la propuesta de G. Hottois, quien señala que pensar éticamente las posibilidades tecnocientíficas

Mostraré a continuación, muy sucintamente, cuáles son las premisas de las «éticas habidas hasta ahora» que, a juicio de Jonas, han perdido vigencia en virtud de los efectos de la técnica moderna, lo que hace necesario pensar una nueva ética que podríamos llamar de “largo alcance”: 1) *La neutralidad de la técnica*. La acción *técnica* antes era éticamente neutra —a excepción del ejercicio del arte médico—, pues ésta afectaba escasamente «al conjunto del orden natural» y, consecuentemente, la naturaleza no podía ser vista más que como un orden permanente que se cuidaba a sí mismo, por lo que resultaba impensable que fuese un ámbito de consideración ética. 2) *El antropocentrismo ético*. La ética se ocupaba sólo de las relaciones entre los seres humanos. En este sentido era *antropocéntrica* pues, siguiendo la premisa anterior, la relación entre el ser humano y la naturaleza no era un asunto de consideración ética. 3) *La inalterable naturaleza humana*. La *condición humana* era vista como algo inalterable, tanto respecto a las cosas del mundo como respecto a la propia naturaleza humana. Era impensable que la naturaleza humana fuese alterada por una técnica recreadora de su propia naturaleza, como lo es hoy, mediante la biomedicina y la ingeniería genética, y, por esto mismo, el bien humano era posible de determinar con claridad y sin dificultades. 4) *El alcance limitado de la acción*. Si el bien humano era conocido y a él debía aspirar la acción ética, ese bien era el del aquí y ahora, puesto que el *alcance de los efectos de la acción eran limitados en el espacio y el tiempo*. La acción humana no afectaba más allá del horizonte espacial inmediato, el de mi vecino o ser humano próximo, ni más allá del horizonte de tiempo de mis contemporáneos. Por lo mismo, no se requería una especial capacidad de previsión de los efectos posibles de la acción. Cada una de estas premisas, piensa Jonas, pierden vigencia frente a una nueva condición humana que las desacredita una a una: la modificación, en su esencia y alcance, de la acción humana por el poder tecnológico<sup>742</sup>.

#### *b. Las nuevas dimensiones de la responsabilidad planetaria: los desafíos externos*

La reflexión ética de Jonas alertó al pensamiento contemporáneo de que se abren dos nuevas dimensiones de consideración moral: la vulnerabilidad de la entera biósfera y el peligro sobre la existencia y esencia de la humanidad futura. A continuación, me referiré a las *esferas del impacto ético de la intervención de la técnica actual* con el fin de exponer cómo se ponen en juego la responsabilidad en estas nuevas dimensiones de la moralidad, las cuales serán divididas en: 1) la *macroesfera ética* de los problemas planetarios de la crisis socio-

---

requiere tener en cuenta no sólo lo técnicamente posible sino también el universo simbólico en el que éstas se insertan. Ver Hottois, G. (1991). *El Paradigma Bioético. Una ética para la tecnociencia*. Barcelona: Anthropos.

742 Un enfoque crítico a la tesis de Jonas sobre la tecnología como un complejo o una verdadera empresa sin control social, siguiendo el pensamiento sobre la técnica de su maestro Heidegger, véase en Echeverría, J. (2003). «El principio de responsabilidad: Ensayo de una axiología para la tecnociencia». En: *Isegoría*, 29, pp. 125-137. El autor parte de la premisa que las tecnociencias están cambiando a las sociedades y no sólo a la biósfera, y propone tomar el principio de responsabilidad sobre la base de una pluralidad de tipos de valores. Para una teoría de la racionalidad axiológica, véase de este mismo autor Ciencia del bien y el mal, Barcelona: Herder, 2007.

ecológica, en la que están entrelazados el destino de la humanidad y la biósfera<sup>743</sup>, y 2) la *microesfera ética* de la aplicación de las tecnologías biomédicas y genéticas con su enorme potencial de transformación de la vida humana y la vida animal y vegetal<sup>744</sup>.

1) La *macroesfera ética* de la intervención técnica planetaria, en justa medida, puede tomar el nombre de la *crisis ecológica global*. El mayor desafío ético planetario en la actualidad, según Jonas, es producto del impacto lento pero acumulativo y, quizás, en algunos casos irreversible, del complejo técnico industrial global sobre la biósfera y la humanidad futura que la habitará, más que en un holocausto nuclear, si bien ambas amenazas exigen «un incondicional *no* en el que todo el mundo está de acuerdo, incluso sin filosofía»<sup>745</sup>. Es, por eso, que la crisis ecológica, por su propia complejidad causal, impone opciones prácticas que necesitan un análisis ético mucho más fino. Aquí no se trata, como en el caso de la crisis nuclear, de un acuerdo político global cuyo éxito beneficiará a toda la humanidad sin hacer ningún cambio en nuestras formas de vida, sino de un acuerdo global de orden político, social y económico que debe apuntar a sacrificios actuales en provecho de un futuro que garantice una vida humana digna en el planeta y una solidaridad actual entre países ricos y pobres.

Con respecto a lo anterior, Jonas sostiene que «en la medida que es el destino del *ser humano*, en su dependencia del estado de naturaleza, el polo de referencia último que hace del interés en la conservación de ésta un interés *moral*, también aquí ha de conservarse la orientación antropocéntrica de toda la ética clásica»<sup>746</sup>. Sin embargo, incluso asumiendo esta orientación antropocéntrica de la ética tradicional, a su juicio, la diferencia con este paradigma es muy significativa. Los límites temporales (generaciones actuales) y espaciales (ámbito de la proximidad) a los que estaban sujetas las éticas tradicionales quedan profundamente superados, porque la acción técnica produce efectos nocivos acumulativos en la biósfera en una escala planetaria, y en muchos ámbitos irreversibles (v. gr. la destrucción de la biodiversidad), que tienen un alcance indefinido en el tiempo, lo que afectará a las *generaciones futuras* que tendrán que lidiar con una naturaleza progresivamente empobrecida, si es que no se asume hoy la obligación ética respecto a ella.

Frente a este cambio en los límites temporales y espaciales de la ética antropocéntrica tradicional, nuestro pensador se pregunta entonces: «¿y si el nuevo modo de acción humana significase que es preciso considerar más cosas que únicamente el interés de “el ser humano”, que nuestro deber se extiende más lejos y que ha dejado de ser válida la limitación an-

---

743 Para una visión rigurosamente científica y una visión ética del concepto "biósfera", véase Sagan, *Biosferas*, 1990.

744 Böhler, D. (1994). «In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten». En: D. Böhler (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: C. H. Beck, pp. 244-276.

745 *TME*, 10 (11). Sobre la relación entre el complejo tecnológico con sus distintas formas de expresión social y la responsabilidad frente a sus impactos, véase Lenk, H. (1997). «Progress, Values, and Responsibility». En: *Society for philosophy and technology*, vol 2, núm. 3-4; spring-summer, pp. 102-119.

746 *PR*, 27 (33).

tropocéntrica de toda ética anterior?»<sup>747</sup>. En otras palabras, se pregunta si nuestra responsabilidad no sólo se debería extender a las generaciones futuras y a su dependencia del estado de naturaleza —esta nueva dimensión objetiva y temporal de la ética—, sino que, también, se tendría que extender a toda la esfera de la vida en la Tierra en su conjunto (biósfera), y por su *propio interés* y no sólo por el interés humano. Si se abre esa posibilidad, una ética de la responsabilidad por el futuro rompería el esquema tradicional antropocéntrico de las éticas tradicionales, en las cuales el ser humano es el único ser moralmente relevante por considerarlo el único ser con un valor por sí mismo o intrínseco<sup>748</sup>.

2) La *microesfera* de la ética dice relación con el impacto de la tecnología biomédica y genética en las que el poder técnico alcanza a la *naturaleza* humana mediante acciones de un nuevo género o cualidad que suscitan profundos problemas éticos que han dado lugar a una nueva disciplina de la ética aplicada, la Bioética, en la cual Jonas participó como uno de sus pioneros a fines de 1960 e inicios de 1970<sup>749</sup>. Hoy la técnica aplicada a la vida, la biotecnología, está en condiciones de manipular la naturaleza misma del ser humano, transformándolo en objeto de sus propios dispositivos tecnológicos que son capaces de controlar con gran eficacia tanto su cuerpo (v. gr. terapia génica no terapéutica) como su psique (*enhancement* neurocognitivo)<sup>750</sup>. Según este pensador, aquí nos enfrentamos a acciones cualitativamente distintas a todas las acciones técnicas del pasado y también distintas de los acumulativos macroefectos planetarios de la crisis ecológica. Las primeras reflexiones éticas de Jonas versaron sobre estos temas: el impacto de la tecnología en la medicina, en concreto, en el ámbito de la experimentación médica en sujetos humanos, el problema ético de la muerte cerebral generado por las técnicas de soporte vital y el potencial transformador de la ingeniería genética<sup>751</sup>. Estos temas llegarán a ser tópicos clásicos de la Bioética y una de las primeras voces filosóficas sobre ellos, en la línea más conservadora, fue la de Jonas.

747 PR, 29 (34-35).

748 Para defender a Jonas frente lo que podría ser una suerte de ambigüedad en relación con el concepto de antropocentrismo en ética, véase Foppa, C. (1993). «L'Être humain dans la philosophie de la biologie de Hans Jonas: quelques aspects». En: G. Hottois et M. G. Pinsart (eds). *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, París, pp. 169-189. Foppa defiende que el antropomorfismo epistémico de Jonas que tiene una base ontológica evita calificarlo como un antropocentrista en materia ética.

749 Revisar la influencia que tuvo el pensamiento de Jonas en la bioética norteamericana a través de su discípulo L. Kass, quien fue miembro de la Comisión Presidencial de Bioética Norteamericana en el periodo de los conservadores, en Vogel, L. (2008). «Natural-Law Judaism?: The Genesis of Bioethics in Hans Jonas, Leo Strauss, and Leon Kass». En: H. Tirosch-Samuelsón & Ch. Wiese, (eds.). *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 287-314.

750 Para considerar la importancia que tienen los argumentos de Jonas en contra de la clonación y las implicaciones éticas de la ingeniería genética, se puede ver Prusak, B. (2008). «Cloning and Corporeality». En: H. Tirosch-Samuelsón & Ch. Wiese, (eds.). *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 315-340. Véase también Pinsart, M.-G. (1993). «Nature humaine ou expérimentation humaine». En: G. Hottois et M. G. Pinsart (eds). *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, París, pp. 69-90.

751 Las reflexiones de Jonas sobre estos temas se encuentran en ensayos de *Philosophical Essay. From Ancient Creed to Technological Man* (1974) *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985). Una revisión y análisis exhaustivo de las temáticas bioéticas de Jonas, en Pinsart, 2002, cap. IV: "Questions Bioéthiques", pp. 209-282.

c. *Los dos desafíos internos para el imperativo de la responsabilidad*

Una vez analizados los desafíos externos a los que se enfrenta Jonas con su ética, quiero desarrollar cómo nuestro autor llega al argumento que conduce al principio de responsabilidad y ver la estructura y orden de prioridad de sus deberes cuya naturaleza no-recíproca responde a los desafíos externos. Los deberes no recíprocos con las generaciones futuras dan lugar a una doble responsabilidad: 1) a que existan seres humanos en el futuro; 2) a que existan de algún modo (*Sosein*), esto es, a que existan como seres con la posibilidad de asumir deberes, por lo tanto, de poder-ser una humanidad auténtica. El primer deber para con la existencia (*Dasein*) de la humanidad es condición de hecho para que se cumpla el segundo deber para con la esencia de una humanidad digna. Es evidente que sin el ser de su existencia (*Dasein*) no se da la posibilidad de ser de un cierto modo (*Sosein*). La dificultad que enfrenta este autor está en cómo asegurar el deber para con la existencia de una humanidad futura, lo que implicaría fundar un deber inédito de traer seres humanos al mundo, esto es, una obligación para que ellos comiencen a existir. Este movimiento es, sin duda, mucho más complejo y problemático, desde el punto de vista de la fundamentación, que el deber para con un ser humano ya existente y que aspira a seguir existiendo, como sucede en el caso del recién nacido y que se estudió como arquetipo concreto óntico de la responsabilidad en el parágrafo §19.

Lo que primero investiga Jonas es si realmente se precisa fundar este deber de generar una descendencia. El sentido común nos dice que si hoy vivimos en un planeta superpoblado, necesitamos más bien reducir la venida al mundo de más seres humanos que generar un deber para con su existencia fáctica. Dadas, entonces, estas condiciones habría que, en vez de estar preocupados por fundar un deber de este tipo, dar por supuesta la continuidad *de facto* de la especie humana y la permanencia de su “instinto” procreador, y concentrarse en aquello que sí importa y está en peligro inmediato, a saber, la posibilidad de una humanidad auténtica en el futuro, porque, en efecto, hoy la imagen del ser humano está puesta en cuestión por una técnica recreadora (v. gr. la ingeniería genética) que no se *pregunta* qué es lo que quiere hacer de lo humano.

No obstante, Jonas piensa que si damos por sentada la existencia de seres humanos en el futuro, este deber para con una vida humana auténtica lo podríamos fundamentar en los principios de la ética tradicional, por ejemplo la kantiana, sin necesidad de refundar la idea de deber en una ética de la no reciprocidad o de la responsabilidad por el futuro. Además, si se argumenta que la mayoría de «los peligros que amenazan la futura esencia humana son, en general, los mismos que, en mayor medida, amenazan la existencia; y si la evitación de los primeros implica por eso *a fortiori* la evitación de los segundos», entonces bastaría nuevamente apelar a los principios éticos tradicionales<sup>752</sup>. De tal modo que se podría volver al esquema tradicional de derechos y deberes recíprocos, lo que facultaría a los seres

---

752 PR, 87 (85).

humanos futuros a ejercer en su minuto un suerte de *derecho* contra los seres humanos que les precedieron en caso de que éstos, por ejemplo, hubiesen deteriorado el medio ambiente o su condición genética de tal forma y con tal magnitud que les impidiese un vida humana auténtica. En consecuencia, bajo este esquema, el de los deberes y derechos recíprocos, los seres humanos del presente tendrían *deberes* frente al *derecho* a la existencia de los seres humanos posteriores.

Hans Jonas no puede aceptar, desde un punto de vista teórico, para su ética de la responsabilidad la lógica de derechos y deberes. En razón de que, por una parte, por más que se busque un ajuste ficticio con la idea de reciprocidad diferida en el tiempo en virtud del deber de los seres humanos presentes para con un potencial sujeto de derecho en el futuro, con ello se niega, la dimensión temporal real de la ética tanto en el plano del deber para con el ser humano (las generaciones futuras) como en el plano del deber para con la vida en general (biósfera)<sup>753</sup>. Por otra parte, con ello se rechaza también el presupuesto necesario para comprender esta dimensión temporal, a saber, la vulnerabilidad esencial de la vida (la biósfera y la vida humana actual y futura).

Dos son los desafíos internos que pondrían en jaque el verdadero sentido de una ética para el futuro que se sustenta en una lógica de deberes no recíprocos, los que he denominado: a) el argumento del pesimista concienzudo y b) el argumento del optimista ingenuo

En relación con el primer argumento, el del pesimista concienzudo, Jonas sostiene que el pesimista valida el reproche de irresponsabilidad de todos aquellos que traen al mundo nuevos seres humanos en un planeta devastado física y/o moralmente. Frente a este argumento, nuestro autor responde diciendo que esa actitud tiene consecuencias éticas peligrosas, porque supeditar el deber de que haya una humanidad a las condiciones favorables para su existencia podría llegar a implicar una despreocupación incluso por las condiciones actuales. La respuesta de Jonas a este argumento es que, si uno coloca en primer plano el deber para con la existencia de una humanidad futura por encima de las condiciones de existencia actuales de ésta, entonces, esta perspectiva debe llevar a preocuparse en la actualidad por las condiciones necesarias (físicas y morales) para que esa humanidad futura exista<sup>754</sup>.

En relación con el segundo argumento, el que esgrime el optimista ingenuo, que niega un deber de cuidado no recíproco y apuesta sin más a favor de derechos y deberes recíprocos, implicaría un riesgo aún más nefasto que el anterior. Se trata de saber si los seres humanos futuros, en caso de que su estructura antropobiológica esté modificada biotecnológicamente de tal modo que lo haga un ser sin responsabilidad o en el caso de que el ser humano viva en

---

753 Pinsart considera, tomando como referencia el fundamento óntico del recién nacido, que el principio de no reciprocidad que postula Jonas para su ética, es obviaable por la vía de una reciprocidad posible (Pinsart, 2002, p. 187). Este mismo argumento de la reciprocidad diferida es la que han utilizado Rawls y Apel para defender la lógica de derechos y deberes para con las generaciones futuras.

754 Acerca del problema de la prioridad entre las generaciones presentes y las generaciones futuras, desde un punto de vista de las decisiones prácticas y no teóricas, véase Thevoz, J-M. (1993). «Générationes présentes, générations futures, quelles priorités?». En: D. Müller et R. Simon (eds). *Nature et descendance*, Genève: Labor et Fides, pp. 73-84.

un medio ambiente totalmente devastado (sometido a la lógica del bote salvavidas), podrían sentirse éstos cómodos con su destino vacío de vocación ética. Tales seres humanos sin responsabilidad ética, que es lo que define la dignidad o autenticidad humana en sentido jonasiano, ya no estarían en condiciones morales de ejercer ningún *derecho* reivindicatorio por su deteriorada y alterada condición, sea genética y/o ambiental. Según Jonas, esta situación sería precisamente la ruina para la ética, pues el hecho de que los seres humanos futuros no tengan conciencia de su dignidad y, por tanto, no sean capaces de hacer acusación alguna al pasado, sería el máximo reproche para la humanidad actual. Por eso mismo, Jonas concluye que el primer imperativo de que haya una humanidad no puede deducirse de un derecho, sino que se deduce del *deber* mismo que se tiene ante la idea de ser humano. Estamos obligados a mantener viva la posibilidad de la *obligación* misma en el futuro, la posibilidad de que los seres humanos futuros sean capaces de responsabilidad:

[...] lo que consultamos no son los *deseos* anticipados de los seres humanos posteriores –deseos que pueden ser producto nuestro–, sino su *deber*, deber que no creamos nosotros y que se halla por encima de ellos y de nosotros. Imposibilitarles su deber es el auténtico crimen tras el que sólo, en segundo lugar, viene cualquier frustración de sus deseos, por culpable que esta sea. Esto quiere decir que hemos de velar no tanto por el *derecho* de los seres humanos futuros [...] cuanto por su deber, por su deber de conformar una auténtica humanidad; por lo tanto, por su *capacidad* para tal deber, por su *capacidad* para “atribuírselo”, del cual nosotros, con la alquimia de nuestra tecnología “utópica”, podemos tal vez despojarles. Velar por esto es *nuestro* deber fundamental de cara al futuro de la humanidad; de él se deriva todo otro deber para con los seres humanos futuros. Estos deberes se podrán subsumir luego bajo la ética de la solidaridad, de la simpatía, de la equidad, de la compasión [...].

Frente a estos dos desafíos internos a una ética de la responsabilidad para el futuro, nuestro autor propone un primer imperativo de responsabilidad: que haya una humanidad, vale decir, que se pueda posibilitar su *existencia* (*Dasein*), puesto que sólo a partir de este deber se puede cumplir el deber para con la *esencia* (*Sosein*) de una humanidad que constituye el corazón del imperativo de la responsabilidad. En efecto, es en virtud de que el primer imperativo está orientado a custodiar la esencia de una humanidad, es decir, la idea ontológica de ésta, que éste puede alcanzar el rango de un imperativo ontológico-categorico. De lo contrario, sería un imperativo hipotético que rezaría así: «Si en el futuro existen seres humanos –lo cual depende de nosotros–, entonces rigen tales y cuales deberes para con ellos, que debemos observar por anticipado»<sup>755</sup>.

Queda claro por lo dicho al inicio de este apartado que este deber de responsabilidad para con la esencia de la humanidad futura no persigue garantizar ciertos derechos en el futuro, vale decir, un *contenido* de libertades que está determinado desde las condiciones históricas del presente y que obliga a los seres humanos actuales a unos deberes correlativos. Por el contrario, busca garantizar la posibilidad misma de que la humanidad futura goce de

---

755 PR, 91 (88-9).



responsabilidad y sea capaz de autodeterminar el contenido de su libertad. Por consiguiente, quiero destacar que en Jonas el deber de responsabilidad para con el futuro consiste en mantener la *forma del deber*, es decir, conservar la voluntad ética, la buena voluntad en los seres humanos futuros que podrán decir un sí al ser de su propia humanidad y del mundo que habitarán, frente al no-ser de un posible poder tecnocrático nihilista, lo cual permitirá, a su vez, a esta humanidad futura garantizar la existencia de una vida digna de los seres humanos que le seguirán.

Este *deber* de conservar lo humano y su mundo —su suelo encarnado, la Tierra—, trasciende a la existencia fáctica del ser humano actual y futuro, porque el fundamento último de sentido de la *posibilidad* de toda humanidad autorresponsable es la *forma* del deber que debe perpetuarse en toda humanidad, la cual obedece en último término a la *idea de humanidad*, a la idea de ser humano, cuyo ser ya implica su deber ser. Esta idea del ser nos dice *por qué* debe haber seres humanos y, en esta medida, nos dice *cómo* deben ser para dar razón a su existencia. Por ello, dice nuestro autor, que «no es admisible ninguna esencia humana que sea contraria al fundamento que exige la existencia de una humanidad»<sup>756</sup>. De ahí que lo primero que esta ética impone, mediante la «heurística del temor», es el deber de anticipar la amenaza que puede sufrir la imagen del ser humano, pues «solamente la *prevista desfiguración* del ser humano nos ayuda a forjarnos la idea de ser humano que ha de ser *preservada* de tal desfiguración»<sup>757</sup>.

Ahora bien, a partir de este punto la tesis de Jonas es que la idea ontológica de humanidad sólo encuentra en la metafísica, como una tarea continua y permanente de la más estricta reflexión de la razón humana y de su deber-ser, la respuesta de sentido último. Esta fundamentación metafísica de la ética de la responsabilidad encuentra sus pruebas en la ontología fenomenológica de la vida que fue tratada en la Parte I de la Tesis. Para este pensador superar el límite antropocéntrico de la ética tradicional resulta ser una consecuencia lógica de su proyecto de fundamentación de la ética, porque la responsabilidad por el futuro de la humanidad sólo alcanza su fundamento en una metafísica o doctrina del ser sustentada en la amplitud del fenómeno de la vida y el valor de su despliegue teleológico en la evolución, que responde al porqué deben existir seres humanos en el futuro y una naturaleza terrestre que los acoja dignamente. Esto implica dar un estatuto objetivo a los valores, los cuales, si bien pueden ser reconocidos por el ser humano, no son un fruto de su creación o invención subjetiva. El autor alemán ya había intuido este vínculo entre la doctrina del ser y la ética en su ontología fenomenológica de la vida desarrollada en *The Phenomenon of Life* (en el Epílogo de este texto, titulado “Naturaleza y ética”), y será esta metafísica de la naturaleza la que le permitirá fundamentar el paso del *ser* al *deber ser* en *El principio de responsabilidad*. De este modo, el primer deber de esta ética (preservar la existencia de la humanidad futura) alcanzará su fundamento ontológico en los intereses o fines intrínsecos de la vida en el ser, lo

---

756 PR, 90-1 [88].

757 PR, 63 [65].

que significa que, una vez reconocidos por el ser humano —el único ser en la naturaleza capaz de ello, esto es, con una capacidad ética-ontológica de responsabilidad—, pueden postularse estos fines como un valor objetivo y bien-en-sí para el ser humano que posibilita fundamentar el deber hacia el mundo de la vida<sup>758</sup>.

Si la libertad del ser humano es un resultado *teleológico* del ser de la vida y ahora esta libertad está en condiciones de poner en riesgo a esta misma vida (extra humana y humana), pues la biósfera entera está bajo la amenaza del poder de la técnica, entonces esta misma libertad humana está obligada a responder al llamado que le hace el ser. Si el ser humano es capaz de reconocer la finalidad intrínseca de la vida como un *bien-en sí* y del cual él es tributario, debe ser capaz de obligarse ante ella. Así, la respuesta ética frente al poder se transformará en responsabilidad por la vulnerabilidad [*Verletzlichkeit*] de la vida en la Tierra y, en primer lugar, la vida humana, pero cuya dignidad no se entiende sin el respeto a la dignidad del resto de la vida. Considera Jonas que un fundamento subjetivista (o intersubjetivo) de la ética, es decir, antropocéntrico, no es suficiente para obligar para con la naturaleza con igual fuerza, porque no garantiza el presupuesto de toda comunidad moral en el futuro: la existencia de seres humanos responsables en un lugar digno de ser habitado.

En el plano de la fundamentación de la ética, el filósofo alemán plantea, en primer lugar, una negación del subjetivismo ético, esto es, de la idea según la cual el ser humano es *medida* y *sede* de todo valor en el mundo. En segundo lugar, adopta una posición matizada en relación con la *sede* del valor intrínseco en la naturaleza, en cuanto niega un igualitarismo biótico —como defienden algunas posturas biocentristas (ver §18 b)— que niega que el ser vivo humano tenga un puesto especial en la naturaleza. En este sentido, el filósofo propone una postura bastante inusual que podría situarse entre un antropocentrismo débil y un biocentrismo moderado, puesto que concede a toda vida un valor intrínseco, pero considera que hay una jerarquía axiológica según los niveles de autonomía (o libertad) de los seres vivos la cual es proporcional a su capacidad teleológica. Nuestro pensador, sin embargo, no desarrolla reglas para enfrentar una resolución de conflictos entre entidades vivas. En la jerarquía axiológica de la vida en la Tierra, el ser humano es el único ser que tiene la capacidad de ponerse libremente fines y escogerlos hacia el bien y que puede reconocer otros fines en la naturaleza y asumirlos bajo su capacidad de responsabilidad o cuidado. Estas cuestiones acerca de la fundamentación de una ética medioambiental en Jonas las analicé comparativamente en el parágrafo §18, en el que expuse otras corrientes de la ética ecológica o medioambiental.

Sin embargo, como anunciaré en la parte final de esta investigación, a mi juicio Jonas

---

758 Para ver la tan repetida crítica a Jonas de cometer la falacia naturalista, véase Baertschi, B. (1993). «Le pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas». En: Müller D. y Simon R. (eds.). *Nature et descendance*. Labor et Fides, Coll. Le champ éthique, Genève, pp. 17-30. Para Baertschi, Jonas no cometería tal falacia porque introduce en el ser el deber-ser, de modo que en un ser que ya tiene fines no puede darse tal falacia. El autor, siguiendo la distinción de Birnbacher entre naturalismo ético (estrecha conexión entre la hipótesis descriptiva de una teleología de la naturaleza y la norma que consiste en respetar los fines naturales) y naturalismo metaético (derivar normas a partir de proposiciones metafísicas o descriptivas), defiende que Jonas se inscribe en el primero por lo que no incurre en el paralogismo naturalista.

hace una extensión indebida de la ontología de la vida hacia una metafísica de la naturaleza, lo que esconde finalmente un fundamento onto-teo-lógico que contradice su intuición de una nueva idea del ser a partir del ente vida. Desarrollaré esta crítica en el capítulo final de esta investigación (ver § 26).

#### d. «La heurística del temor»: la metodología

A continuación, abordo la tarea de explicar la metodología de la ética jonasiana, la tan criticada «heurística del temor»<sup>759</sup>, sin duda influida por las ideas de Günther Anders<sup>760</sup>, y que funciona como guía cognoscitiva de los principios éticos que vertebran la responsabilidad y como guía práctica de aplicación de los deberes. Asimismo, presento la articulación entre la idea de temor y la de responsabilidad, y finalizo con la exposición de los dos deberes preliminares de la ética de la responsabilidad, lo que me permitirá dar paso a la explicación de los deberes de responsabilidad y su característica esencial de la no reciprocidad en el §22.

#### i) El vínculo entre temor y responsabilidad

Para Jonas, la «heurística del temor» (*Heuristik der Furcht*) es el método de *anticipación* de las amenazas probables o posibles que pueden sufrir los seres humanos y el mundo natural en el futuro, debidas al poder de la tecnociencia. Este método debe ser desarrollado por un saber predictivo hipotético cuya función es servir de guía cognoscitiva de los principios éticos que sustentan los deberes de responsabilidad y también de guía práctica de aplicación de estos mismos deberes. Este saber predictivo es el reverso cognitivo del poder humano y ambos elementos conforman las variables en función de las cuales opera el principio de responsabilidad. Ciertamente, apelar al temor como respaldo de los deberes morales, en primera instancia, reconoce nuestro pensador, no es muy edificante, pues el temor es objeto de un «cierto descrédito moral y psicológico». No obstante, él cree que hoy está justificado el uso del temor en este contexto civilizatorio y que se hace necesario este método en una sociedad excesivamente confiada en sí misma y en su progreso sin límites por medio del poder técnico. De qué tipo de temor habla Jonas es lo que expondré a continuación.

La ética de Jonas sugiere, a mi juicio, un vínculo recíproco entre las ideas de temor (*Furcht*) y respeto (*Ehrfurcht*) por cuanto sólo merece respeto aquello que tiene un valor (o

---

759 Para una crítica a la «heurística del temor» como instrumento político en el que el miedo es utilizado por los gobernantes para imponer conductas a los individuos, más que para persuadirlos, véase Sève, Bernard. (1993). «La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion». En: G. Hottois (ed.). *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*. París: Vrin, pp. 107-125. Para la «heurística del temor», véase también Greisch, Jean. (1998). «L'heuristique de la peur ou qui a peur de Hans Jonas». En: Médévielle, Geneviève et Doré, Joseph, (eds.). *Une parole pour la vie. Hommage à Xavier Thevenot*. París: Salvador-Cerf, pp.103-122.

760 Véase de G. Anders el escrito «Mandamientos de la era atómica» (1957) y su apartado titulado "No seas tan cobarde que temas tener miedo" en Anders, G. (2007). *Filosofía de la situación. Antología*. Madrid: Los Libros de la Catarata, pp. 78-80.

*dignitās*), pues, ante lo indiferente no guardo ningún respeto ni cuidado: algo merece cuidado porque es digno de él, es valioso en sí mismo o vale la pena su custodia. En consecuencia, produce un temor perderlo, el temor no egoísta (racional y fundado) de que si me confío en exceso no podré ser un buen custodio de ese fin en sí mismo. Tanto el temor como el respeto toman sentido en relación con el objeto de la ética de la responsabilidad (el futuro de una humanidad digna en una Tierra habitable, lo que implica la conservación de la biósfera) y, por tanto, forman parte de la estructura del deber de responsabilidad<sup>761</sup> que este autor entiende como un deber de cuidado (*Sorge*) por el ser *vulnerable* de la *vida en su integridad*. De este modo, el *temor* se comprende como una *representación* y como un *sentimiento* anticipatorio, procurado en relación con el objeto de la responsabilidad el cual, por su intrínseca vulnerabilidad, *puede* verse afectado o dañado en su existencia y esencia por nuestro poder.

Una vez aclarado el horizonte último de sentido de las ideas de «temor» y «respeto», el de preservar la continuidad de la capacidad de responsabilidad en el futuro para evitar una situación global de emergencia en la cual ya no haya ética que valga, paso a continuación a ver qué cometido cumplen estas ideas. La «heurística del temor», en cuanto es la parte metodológica del principio de responsabilidad, está en función de las razones que hacen necesaria una ética de la responsabilidad por el futuro (desafíos externos e internos) y, en concreto, está determinada por el hecho de que las consecuencias de nuestro actuar colectivo escapen del control de la previsión inmediata a la que estaba sujeta la acción en el pasado. Así, pues, hoy reconocer nuestra ignorancia se convierte en un deber. Ya no valdrían, como destaca Jonas, las afirmaciones de Kant sobre la futilidad del conocimiento para la acción moral<sup>762</sup>. No obstante esto, piensa nuestro filósofo, para que la «heurística del temor» valga como guía de los principios éticos basta con conocer los efectos *probables* e incluso sólo los *posibles*, lo que hace necesario una ciencia de la predicción *hipotética*. Esta futurología comparada, como él la denomina, tendrá que echar mano, para el conocimiento de lo posible, de experimentos mentales (hipotéticos y conjeturales) y, en virtud de sus resultados, descubrir principios éticos hasta ahora desconocidos como, por ejemplo, imaginar escenarios que permitan ver hasta qué punto la prolongación de la vida humana más allá de los límites biológicos mediante modificaciones genéticas tiene sentido existencial individual y colectivo para los seres humanos<sup>763</sup>.

Este conocimiento de lo posible, es decir, la amenaza o riesgo que *puede* llegar a suce-

761 Para poner en juego las relaciones entre miedo, responsabilidad y utopía, véase Achterhuis, Hans. (1993). «La responsabilité entre la crainte et l'utopie». En: G. Hottois et M. G. Pinsart (eds). *Hans Jonas. Nature et responsabilité*. París: Vrin, pp. 37-47.

762 Cf. *PR*, 30-1 (24).

763 En su ensayo «Carga y bendición de la mortalidad», Jonas expresa que: «La sencilla verdad de nuestra finitud es que un existir interminablemente (por los medios que sean) sólo sería posible al precio o bien de perder nuestro pasado y con él nuestra auténtica identidad o bien al precio de vivir sólo en el pasado y sin un verdadero presente. No podemos desear en serio ni lo uno ni lo otro y, por tanto, tampoco una vida física interminable a ese precio. Nos dejaría como encallados en un mundo que ni siquiera comprenderíamos ya como espectadores, seríamos como anacronismos deambulantes que se han sobrevivido a sí mismos» (*PhU*, 106).

der si se llega a hacer tal o cual cosa, considera Jonas que es heurísticamente suficiente para la doctrina de los principios —el conocimiento del *bien* humano por medio del *mal* anticipado que puede sufrir—, porque en la esfera de lo ideal, a nivel práctico, la sola *posibilidad* de los riesgos visualizados en los experimentos mentales implica la *necesidad* de los principios éticos descubiertos. Se trata, en último término, según este pensador, de una especie de inversión, en el ámbito práctico, de la duda metódica cartesiana a nivel teórico, que dice que basta la menor duda para rechazar algo como falso. Jonas, en cambio, propone para su ética el método inverso: todo aquello que es dudoso, aunque posible, en el ámbito de la decisión ética en relación con los asuntos en que la humanidad se puede jugar su existencia o esencia, hay que darlo por cierto<sup>764</sup>.

ii) *La regla in dubio pro malo (o el principio de precaución) y los deberes éticos preliminares*

El problema de este método, para nuestro autor, es que si en la esfera de los principios éticos basta con conocimientos posibles, no es así en la esfera de la aplicación política-práctica de los mismos. Aquí se exige un nivel de predicción más que hipotético para tomar decisiones, pues compite un efecto próximo deseado, benéfico y cierto, frente a un efecto remoto y arriesgado pero incierto. Como el mismo filósofo alemán reconoce, esta es una dificultad que hace que ésta sea la parte más débil de todo su sistema ético. Esto obliga a encontrar, al menos, un principio ético que ya no sea incierto, como también una regla práctica para *gestionar la incertidumbre* de los pronósticos y evitar así que el principio de responsabilidad por el futuro, del cual se tiene plena seguridad teórico- filosófico, se transforme en un principio inoperante e ineficaz en el plano práctico. La regla práctica que propone Jonas se formula en la regla *in dubio pro malo* que quiere decir que «en caso de duda, prestar oídos al peor pronóstico antes que al mejor»<sup>765</sup>, o sea, «dar *mayor crédito a las profecías catastrofistas que a las optimistas*»<sup>766</sup>. Como bien es sabido, esta es una regla que, a nivel jurídico internacional desde la década de 1970, toma el nombre de *principio de precaución* y que juega un papel central, hoy en día, en los discursos de la ecología política y social y de la ética medioambiental<sup>767</sup>.

---

<sup>764</sup> Cf. *PR*, 81 (80).

<sup>765</sup> *TME*, 67 (49).

<sup>766</sup> *PR*, 70 (71).

<sup>767</sup> Para las relaciones entre el principio de precaución y el principio de responsabilidad ver Marcos, Alfredo, «Precaución, ética y medio ambiente: los principios de precaución y responsabilidad como nuevos engranajes entre conocimiento y acción». Ponencia presentada en el congreso "Tomarse en serio la naturaleza (II): La ética ambiental desde una perspectiva multidisciplinar", Universidad de Salamanca, Salamanca 4 de noviembre de 2004 ([http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/A\\_Marcos\\_Principio\\_de\\_Precaucion.doc](http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/A_Marcos_Principio_de_Precaucion.doc)). Véase para el principio de precaución Ewald, F. (2000). «Le retour du malin génie. Esquisse d' une philosophie de la precaution». En: Godard O., (dir). *Le principe de precaution dans la conduite des affaires humaines*, Éditions de la Maison des sciences d' homme, Paris, pp. 96-126 y Riechmann, J. & Tickner, J. (coords.). (2002). *El principio de precaución. En medio*

Este principio de precaución, al que nos obliga la responsabilidad por el futuro, no significa de ningún modo para Jonas una negación de la ciencia y la técnica (una tecnofobia), sino más bien la exigencia ética de cautela en el uso de nuestro poder. Efectivamente, este autor es consciente de que sólo con la ayuda de la ciencia y la técnica, esto es, con su capacidad predictiva y su capacidad de generar nuevas tecnologías compatibles con el futuro de la vida (tecnología sostenible), la razón moral podrá servir a la causa de poner frenos a nuestra libertad desenfrenada de poder<sup>768</sup>. El autor de *El principio de responsabilidad* emplea en esta obra el concepto «*Fortschritt mit Vorsicht*» («progreso con cautela»), un concepto que se puede vincular con la idea de "desarrollo sostenible", el cual se ha declinado en las variantes de una sustentabilidad fuerte (propia de la economía ecológica) y una sustentabilidad débil (propia del ambientalismo tecnocrático). Con este concepto, Jonas, explícitamente, dice que no se debería interpretar su discurso como «un intento de desaconsejar este o aquel progreso técnico», sino más bien «la advertencia acerca de la peligrosidad que encierra su poder en manos de la avidez o miopía humanas (o incluso la necesidad)»<sup>769</sup>. Para ello, se requiere, como ya señalé, una ciencia predictiva hipotética que nos enseñe, en el plano de los principios, qué ámbitos del ser están en riesgo para la humanidad, porque sólo imaginando racionalmente el posible peligro de lo *que [daß]* está en juego sabremos *qué [was]* está en juego<sup>770</sup>. En el plano práctico, dada la incertidumbre de unos pronósticos meramente posibles, este tipo de ciencia nos indicará el «*quizás para siempre*» del principio de precaución, puesto que esta ciencia probablemente nunca tendrá la capacidad de procesar la complejidad de datos que requiere un pronóstico cierto de los efectos a largo plazo de la técnica.

La *futurología de la advertencia*, heurísticamente suficiente para los principios éticos y heurísticamente útil para su principio de precaución, en el lenguaje ético se traduce en dos “*deberes preliminares*” que postula este autor para su ética, los cuales anteceden al imperativo de la responsabilidad (el deber para con la *existencia* de una humanidad en el futuro y el deber para con la *esencia* del «hombre»). Estos deberes preliminares son: 1) el *deber de procurarse una representación anticipatoria del mal* que puede sufrir la humanidad; 2) el *deber de procurarse un sentimiento adecuado a la representación*, o sea, un sentimiento de temor ante su riesgo o pérdida<sup>771</sup>.

---

*ambiente y salud pública: de las definiciones a la práctica*. Barcelona: Icaria.

768 Cf. MPF, 152. Sobre la curiosidad de la ciencia y la técnica en el contexto de la política y la moral y la necesidad del sentimiento en el conocimiento moral García Gómez-Heras, J. M. (2003). «Entre la curiosidad y el temor: ¿puede fundamentarse una ética medioambiental cosmopolita sobre estados de ánimo emocionales?». En: *Daimon: Revista de filosofía*, N° 29, pp. 71-86. Acerca de la función del temor complementada con las emociones positivas Velayos Castelo, C. (2005). «Deberes y felicidad en la ecoética». En: *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, N° 32, pp. 145-156.

769 PR, 337 (309).

770 Cf. PR, 63 (65).

771 Acerca de la necesidad de la prudencia práctica en los deberes de responsabilidad y la relación que tal prudencia tiene con la ética que desarrolla Ricoeur en *Soi-même comme un autre*, véase Cunningham, Henri-Paul. (1993). En: G. Hottois et M.-G. Pinsart (eds.). *Hans Jonas. Nature et responsabilité*. París: Vrin, pp. 155-168.

El «primer deber» preliminar consiste en representarse los efectos remotos de la tecnología, sus consecuencias nocivas aún no vividas por la humanidad, por medio de experimentos mentales —«la parte más seria de la “ciencia ficción”, nos dice Jonas, se basa precisamente en la realización de este tipo de experimentos mentales bien documentados a cuyos resultados plásticos les puede corresponder la aquí mentada función heurística»<sup>772</sup>— con los cuales se podrá prever la posible desfiguración del ser humano y la destrucción de la vida, y *saber* «aquello que hay que evitar», pues de acuerdo al *dictum* de la «heurística del temor»: «sabemos *qué* está en juego cuando sabemos *que* está en juego»<sup>773</sup>. Este *malum* representado, dice el filósofo alemán, procurado voluntariamente, hará las veces del *malum* experimentado. Este conocimiento del *malum*, incluso si es anticipado imaginativamente, goza de ventajas de acceso frente al conocimiento del *bonum* —piensa Jonas que aquél es más evidente, más apremiante y está menos expuesto a la diversidad de criterios que éste—, lo que justifica, en parte, que diga: «la filosofía moral tiene que consultar antes a nuestros temores que a nuestros deseos para averiguar qué es lo que realmente apreciamos»<sup>774</sup>.

La estrategia de Jonas es que por el rodeo del mal podemos vislumbrar más fácilmente el bien que queremos, porque «acerca de lo malo no tenemos duda alguna cuando lo experimentamos; acerca de lo bueno adquirimos seguridad, la mayoría de las veces, sólo por el rodeo del mal. Cabe dudar de que alguien haya hecho alguna vez el elogio de la salud sin haber tenido al menos la visión de la enfermedad, el de la honradez sin haber conocido la infamia, o el de la paz sin conocer la miseria de la guerra»<sup>775</sup>. El «segundo deber» preliminar consiste en procurarse, también voluntariamente y en virtud de este conocimiento, un *sentimiento adecuado* a los pronósticos de lo probable o posible, y para ello la «heurística del temor» debe producir un *sentimiento de temor* que nos movilice a la acción<sup>776</sup>.

En este sentido, ya se puede vislumbrar que la ética jonasiana supera la dicotomía clásica entre las éticas teleológicas y las deontológicas por intermedio de su principio de responsabilidad, por cuanto éste es capaz de combinar la teoría de los deberes de responsabilidad (deberes no recíprocos), la virtud de la precaución y el sentimiento del temor y de la responsabilidad de cuidado por la vulnerabilidad de la vida. Hay que recordar que Apel con su ética de la corresponsabilidad solidaria fundada en la ética discursiva, aunque en otra línea de argumentación y justificación muy distinta a la de Jonas, también intenta superar en la ética la separación entre teleología y deontología.

<sup>772</sup> PR, 67-68 (69).

<sup>773</sup> PR, 63 (65).

<sup>774</sup> PR, 64 (66).

<sup>775</sup> PR, 64 (65-66).

<sup>776</sup> Para el tema de la toma de decisiones cuando los riesgos no son del tipo todo o nada, véase Frogneaux, N. (2014). «Some Padox linked to Risk Moderation». En: Gordon, John-Stewart & Burckhart, Holger (ed.) (2014). *Global Ethics and Moral Responsibility Hans Jonas and his Critics*. London: Ashgate, pp. 73-92.

## §22. Los elementos del principio de responsabilidad

A continuación estudio el punto de partida de la ética de la responsabilidad de Jonas que se concreta en el axioma general del principio de responsabilidad, el cual dice que la existencia de una comunidad moral de seres humanos en un mundo habitable es mejor que su inexistencia. La premisa fáctica de cualquier ética es que exista una comunidad de seres humanos capaces de moralidad en un mundo apto para ser habitado. En un segundo momento, se muestra por qué el imperativo jonasiano es categórico y no hipotético y esto en virtud de su carácter ontológico y no por una autoevidencia racional al modo de Kant. Finalmente, analizo el carácter asimétrico o no recíproco del deber de responsabilidad que emana del principio de responsabilidad y las implicaciones que tiene para pensar la posibilidad de cualquier ética, en la medida que, a mi juicio, se puede observar que los deberes de cuidado anteceden a las relaciones simétricas de derechos y deberes, por lo que el principio de responsabilidad resulta ser en este sentido condición de posibilidad de una ética.

### a. El axioma ético general del principio de responsabilidad

El itinerario de fundamentación de la ética de Jonas, antes de las distintas formulaciones de su imperativo categórico, comienza enunciando un *axioma ético general* que dice lo siguiente: «Que siempre en el futuro *debe* haber un mundo tal –un mundo apto para que el ser humano lo habite– y siempre en el futuro debe ese mundo ser habitado por una humanidad digna de su nombre»<sup>777</sup>. Esta es una tesis tan irrefutable, según este pensador, como la tesis de que la existencia de un mundo es mejor que su inexistencia, o bien que el ser es mejor que la nada.

Sin embargo, el alcance de nuestro actual poder técnico ha transformado esta tesis irrefutable, a juicio de Jonas, en una exigencia moral, en una realidad de orden ético, en un *deber-ser*<sup>778</sup> [*Seinsollens*] de la humanidad futura que exhorta a un *deber-hacer* [*Tunsollens*] para los actuales seres humanos<sup>779</sup>. En efecto, la «presencia del ser humano en el mundo», antes un supuesto incuestionable para las éticas tradicionales, ahora ha llegado a ser una realidad cuestionada en su posibilidad por la nueva capacidad causal del actuar humano, ya que «entre las obras posibles de la tecnología ahora están algunas que presentan acumulati-

---

<sup>777</sup> PR, 34 (38).

<sup>778</sup> Acerca del "deber ser" y su relación con la ontología de la existencia humana como viviente, véase Depré, O. (2001). «"Ce dont la possibilité contient l'exigence de sa réalité". De l'être au devoir- être chez Hans Jonas». En: *Études phénoménologiques*, N° 33-34, pp. 111-129. Depré plantea que el *Dasein* en tanto viviente es una existencia que en esencia es un *Dasollen*.

<sup>779</sup> Acerca de la complejidad de atribuir deberes asociados a futuribles, ver Gómez-Heras, José María. (1997). «El problema de una ética del medio ambiente». En: Gómez-Heras, José María (coord). *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*. Madrid: Tecnos, 1997. Asimismo, sobre el deber para con las generaciones futuras en una perspectiva de un antropocentrismo humanista, véase Passmore, J. (1978). *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1978, cap. 4, y, desde una perspectiva de un antropocentrismo pragmatista, Norton, B. G. (1982). «Environment Ethics and the Rights of future Generations». En: *Environment Ethics*, No 4, 1982, pp. 319-338.



vamente esta extensión global y esta profundidad, es decir, que pueden poner radicalmente en peligro o la existencia o la esencia del ser humano en el futuro»<sup>780</sup>. Por lo tanto, «esa presencia misma [del ser humano] se ha convertido en *objeto* de obligación: de la obligación de garantizar en el futuro la premisa primera de toda obligación, esto es, justamente la existencia de candidatos a un universo moral en el mundo físico»<sup>781</sup>.

En este nuevo contexto histórico de la humanidad es donde tiene sentido un *deber no recíproco* de responsabilidad para con todo el género humano futuro tanto en su existencia como en su esencia. Este deber, cuya fuente es el imperativo categórico jonasiano, en primer lugar prescribe *que* haya una humanidad en el futuro. Tal deber no se estructura sobre la base de un derecho correlativo, simplemente porque los individuos que compondrán la humanidad futura son sólo seres posibles y, en cuanto tales, no gozan de un *derecho* para exigir su existencia, pues aquello que no *es* no puede exigir nada.

Ahora, la pregunta es cómo es posible este deber no recíproco, o más bien, sobre qué fundamentos puede adquirir validez o justificación. Si el primer “mandamiento” de la ética jonasiana ordena *que* haya una humanidad futura, una existencia (óntica) humana, este es un deber cuya validez no está garantizada frente al escepticismo de que deba existir una humanidad futura, como analicé en el párrafo anterior<sup>782</sup>. El punto es que, para Jonas, en este “*que*” [*daß*] ya está contenido el “*qué*” [*was*] (esencia) de la humanidad, y velar por esta esencia, en el sentido de custodiar que los seres humanos en el futuro mantengan su capacidad de realizarse éticamente, puede justificarse racionalmente. Por tanto, lo que valida en el fondo a este primer mandamiento es un *imperativo ontológico*, no uno meramente óntico por la existencia humana, que nos obliga en virtud de la *idea de ser humano* y no en virtud de los individuos concretos que existirán en el futuro. Por eso hablar de un derecho correlativo para esos individuos futuros que de hecho existirán no tiene sentido. En efecto, sólo en la medida en que es un deber originado en la idea de humanidad se entiende que alcanza este imperativo relativo a la existencia de una humanidad futura el rango categórico o incondicional por sí mismo y en el más radical de sus sentidos. Su incondicionalidad, argumenta Jonas, no está dada por la idea del hacer –como el imperativo kantiano que se sostiene en la autoconcordancia de la razón que se da a sí misma leyes de acción– sino por la *idea del ser*.

En consecuencia, «este imperativo no nos hace en absoluto responsables de los seres humanos futuros [concretos], sino de la *idea* de ser humano, idea tal que exige la presencia de su materialización en el mundo»<sup>783</sup>. En este sentido, el imperativo categórico formulado por Jonas es incondicional o categórico y no hipotético. Esto sucede porque es un *imperativo*

---

780 PR, 80 (79).

781 PR, 34 (38).

782 Para un análisis del imperativo de mantener la existencia y esencia de la humanidad futura, véase. Weiskopf, W. (2014). «Moral Responsibility for the Preservation of Humankind». En: Gordon, John-Stewart & Burckhart, Holger (ed.) (2014). *Global Ethics and Moral Responsibility Hans Jonas and his Critics*. London: Ashgate, pp. 23-40 [El artículo original, bajo el mismo título, en *Social Research*, Vol. 50, N°1, 1983, pp. 98-125].

783 PR, 91 (88).

*ontológico* que nos obliga a garantizar la *idea o esencia del ser humano* (no directamente su existencia fáctica) y sólo en virtud de esta idea se nos puede decir *por qué* debe haber en el futuro seres humanos en el mundo, esto es, por qué deben *existir* fácticamente seres humanos en el mundo. De modo que, en el orden de la existencia, en primer lugar está el imperativo para con la presencia de los seres humanos en el futuro, porque es la condición de posibilidad de una comunidad moral formada por seres libres capaces de autolegislar. En el orden de la esencia, sin embargo, en primer lugar está el imperativo ontológico que dice *cómo* deben ser los seres humanos, esto es, cuál debe ser su cualidad esencial para no contradecir la razón de su existencia. Este segundo imperativo de rango ontológico es el que hace incondicional el primer imperativo relativo a la existencia.

*b. El carácter categórico del imperativo de la responsabilidad*

Nuestro autor, al apelar a una cualidad esencial, se refiere a una condición humana posibilitante de la esencia humana y no a una esencia concreta históricamente determinada pues, de lo contrario, sería una pretensión indigna de, e incompatible con, un imperativo que vela por la libertad futura de los seres humanos para autodeterminarse moralmente. Tampoco el imperativo ontológico vela por derechos de libertad específicos, sino para que exista la capacidad en los seres humanos para adquirir obligaciones y, en consecuencia, derechos. Así, pues, lo que se busca garantizar es una esencia ética formal, la posibilidad de que la libertad del ser humano futuro determine el contenido concreto de su mejor vida individual y en comunidad.

A continuación, la idea es mostrar el orden argumentativo que ha seguido el filósofo en la exposición de su principio de responsabilidad, el cual se abre con un axioma general, que ya expuse, para luego enunciar las distintas fórmulas de su imperativo y concluir, al modo kantiano, con la deducción de este imperativo.

El interés de Jonas cuando sigue este camino, a mi parecer, radica en tres motivos que están esencialmente vinculados:

1) Demostrar, a partir del axioma ético, que la ética de la responsabilidad que propone antecede de *facto* y de *iure* a las éticas tradicionales de derechos y deberes recíprocos, en cuanto la prioridad de una ética de la responsabilidad es garantizar, mediante un deber no recíproco de responsabilidad, la primera premisa sobre la cual debe operar cualquier ética, esto es, la existencia de candidatos a un universo moral sin la cual evidentemente ninguna ética es posible. Asimismo, destacar que es una *ética orientada al futuro* que va más allá de las éticas anteriores de la reciprocidad y la contemporaneidad, hoy insuficientes para hacer frente al poder de la tecnociencia.

2) Demostrar que el deber de responsabilidad (cuyo *prototipo ontológico general* es la responsabilidad del cuidado del ser humano por el ser humano) es el suelo ontológico en el que se mueven las éticas de la reciprocidad, pues aquello que hace al ser humano un ser

moral es la responsabilidad por el “otro” que no es su igual (cuyo *prototipo óntico concreto* lo encuentra este autor en la responsabilidad parental), cuyo deber primario es el cuidado de otro ser vulnerable. Es a partir de este deber que resulta posible la reciprocidad entre agentes autónomos racionales.

3) Demostrar que si la *ética de la responsabilidad es una ética de la no reciprocidad*, que no sólo busca garantizar la existencia (óntica o biológica) de la humanidad, sino la esencia (ontológica) de ésta, una humanidad éticamente posible, entonces su fundamento se debe buscar más allá de la subjetividad humana, o de la autoconcordancia de la razón consigo misma, o del consenso dialógico de una comunidad de comunicación, o de la simpatía o del principio de utilidad, o de otros fundamentos morales tradicionales. Ninguno de estos fundamentos es suficiente, a juicio de Jonas, para velar por una vida humana auténtica en la Tierra. El principio de responsabilidad busca el fundamento en el ser (la vida frágil y vulnerable) que justifica el deber no recíproco, lo que requiere de la *metafísica* en cuanto doctrina del ser, porque sólo ella puede justificar por qué debe existir la humanidad en el futuro y cómo debe ser para no contradecir el por qué de su existencia. Una vez que sigamos estos pasos estaremos en condiciones de exponer y analizar las fórmulas, tantas veces citadas pero pocas veces explicitadas en su justificación, que el pensador propone para enunciar el imperativo categórico del principio de responsabilidad.

A lo largo de la exposición del principio de responsabilidad, Jonas piensa con Kant y contra Kant porque, por un lado, postula, frente al escepticismo y el relativismo ético, un principio ético universal y racionalmente fundado (un imperativo categórico) pero, por otro lado, considera que este principio no puede ser formal sino sustancial o material, por lo que su fundamentación necesita de la *metafísica racional*, siempre y cuando ésta se entienda más allá del dogma de una determinación unívoca de lo racional tal como la idea del ser objetiva del cientificismo naturalista impone, así como también del antropocentrismo de la ética tradicional de raigambre helénico-judeo-cristiana. Esta metafísica es posible desde una ontología de la vida en los términos que la desarrolló Jonas en *The Phenomenon of Life*. La validez de esta metafísica la desarrollaré y criticaré en el último capítulo de esta investigación.

El imperativo categórico, por necesidad interna, según Jonas, pide una justificación metafísica más allá del solipsismo y del formalismo ético kantiano<sup>784</sup>. Una ética de la intención, como la kantiana, podía decir antaño “*fiat justitia, pereat mundus*”, pero «habiéndose convertido ahora en una posibilidad real –dice Jonas– la destrucción del Todo [la naturaleza terrestre y la humanidad] por actos del ser humano –sean esos actos justos o injustos–, tales palabras no pueden ser pronunciadas ni siquiera en sentido retórico»<sup>785</sup>. Por esto surge la

784 Para W. Müller, el imperativo jonasiano, si bien cambia el contenido de los imperativos categóricos e hipotéticos kantianos, termina por engendrar una suerte de monstruo conceptual: un imperativo hipotético de modo categórico. Véase Müller, W. E. (1993). «La responsabilité peut-elle être basée sur un impératif?». En: G. Hottois et M.-G. Pinsart (eds.). *Hans Jonas. Nature et responsabilité*. París: Vrin, pp. 141-154. No obstante, hay que considerar que esta crítica no se hace cargo de la destrascendentalización del sujeto que hace Jonas con su ontología fenomenológica de la vida.

785 PR, 33 (38). Acerca de las diferencias entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción

necesidad de una ética que tenga en cuenta las consecuencias reales de nuestras acciones en el futuro, los efectos que las acciones presentes pueden tener en el destino de una humanidad en la Tierra. Como analicé en el §20 esta es una consideración esencial en la ética de Apel, la cual quiere salir del solipsismo kantiano y su ética de la convicción.

De ahí, entonces, que se haga urgente para Jonas la necesidad de una *ética de la responsabilidad* fundada en un principio de *responsabilidad objetivo* por el cuidado (*Sorge*) del *ser de la vida* en general y, en primer lugar, del ser de la vida humana. Esta responsabilidad es una responsabilidad por el cuidado del ser, y el ser que merece cuidado es el ser que es por esencia vulnerable: la vida. Por lo tanto, es una responsabilidad ontológica que buscará validez en la idea del ser humano en el contexto de una interpretación de la vida en su conjunto, en otras palabras, en una metafísica u ontología del ser de la vida.

El hecho de que la ética de la responsabilidad comience a partir de este axioma general, enunciado al inicio de este parágrafo, pone en evidencia que hoy se impone una tarea radicalmente distinta para la teoría ética y que las éticas anteriores no podían tener en consideración. El axioma transformado en exigencia ética cambia absolutamente el escenario de los principios éticos y la estructura de las obligaciones que se derivan de éstos, porque los nuevos deberes no se pueden deducir de un derecho correlativo o recíproco, sino que deben buscar su sentido a partir del *ser* que es objeto de estas obligaciones.

Este axioma universal contiene tres ideas que darán contenido al imperativo categórico de la responsabilidad, el cual está formado por el imperativo de existencia y el imperativo ontológico, tal como lo expusimos recientemente. Estas ideas son: 1) La existencia de un mundo habitable; 2) la *existencia* de una humanidad futura; y 3) la *esencia* del “ser humano” o de una humanidad digna o auténtica. Como señalé antes, que siga habiendo una humanidad y un mundo habitable aquí en la Tierra (un mundo vivo) era un hecho primario e incuestionable del cual partían las éticas anteriores, pero ahora es un hecho cuyas posibilidades de existencia están en juego por el poder técnico, de tal modo que pasa a ser contenido de la obligación ética.

Estas son las ideas fundamentales desde donde arranca la argumentación de este autor para llegar a la formulación del imperativo categórico de la responsabilidad y cuya estrategia consiste en preguntarse si desde un punto de vista ético es legítimo poner en juego el ser de la vida futura en su totalidad a cambio de las posibilidades de mejora parcial que nos pueden ofrecer determinados desarrollos tecnológicos. La opción de un sujeto que no acepta un pesimismo radical enfrentará con un “no” a esta pregunta. La negativa pareciera intuitivamente clara, pero el tema aquí es cómo orientarse hacia su fundamento de validez, y esto es lo que presenta dificultades. Sin una justificación racional de los deberes incluidos en este axioma general, éstos perderían toda su validez y fuerza vinculante, pues no podría exigirse a un pesimista radical que niega que en estas circunstancias de nuestra civilización es mejor no

---

kantiana, véase García Gómez-Heras, J.M. (2004). «El incremento de responsabilidad en la ética medioambiental». En: *Revista de pensament i analisi*, N°. 4, 2004, pp. 79-94.

traer hijos al mundo o que, incluso, hacerlo sería una irresponsabilidad.

La clave está en considerar si «las meras posibilidades del orden descrito [por el desarrollo tecnológico] han de ser vistas como riesgos inaceptables que ninguna posibilidad opuesta hace más aceptables»<sup>786</sup>. Hay que valorar, pues, si es legítimo jugarse la posibilidad del *no ser* de las generaciones futuras o su deshumanización, la pérdida de su esencia, frente a ventajas parciales, en tanto mejoras de lo ya alcanzado, que nos ofrece el progreso tecnológico. Si bien en determinadas circunstancias está legitimado afectar los intereses totales de una comunidad para evitar un mal supremo o enfrentar una extrema necesidad (v. gr. caso de guerra), no es así en los casos en que se asumen riesgos por la aplicación de ciertos avances tecnológicos, porque éstos según Jonas, «se hallan más bajo el signo de la arrogancia que de la necesidad, y la renuncia al desarrollo de sus posibilidades atañe a lo que excede de lo necesario, mientras que su realización puede afectar a lo incondicional mismo»<sup>787</sup>, poniendo en juego a toda la humanidad. En cambio, un político, en una situación de guerra o catástrofe de otro tipo, que pone en riesgo la existencia de su comunidad para evitar un mal supremo —bien se sabe, dice Jonas, que se puede vivir sin el bien supremo pero no con el mal supremo— cuenta con que tras la catástrofe permanecerá la humanidad y la vida en la Tierra. Pero, ¿qué sucedería en el caso de que la aplicación tecnológica estuviese dirigida a salvar la humanidad pero su aplicación conllevara el riesgo de su aniquilación? Aquí no se trataría de una mejora de lo ya alcanzado sino de salvar lo existente. Incluso en una hipótesis de esta naturaleza, dada la magnitud de la entidad que está en juego, Jonas dice, con una metáfora médica, que «respecto a la vida de la humanidad es obligado [...] preferir paliativos deficientes a una prometedora cura radical que comportara el riesgo de la muerte del paciente»<sup>788</sup>.

Ahora bien, de esta desproporción entre posibilidades (el aniquilamiento de la humanidad vs. las mejoras del progreso tecnológico), las cuales tienen un índice de incertidumbre esencial, se deriva, a juicio de Jonas, un axioma ético particular para asumir éticamente la incertidumbre entre estas posibilidades. Dicho axioma reza así: «Nunca es lícito apostar, en las apuestas de la acción, la existencia o la esencia del ser humano en su totalidad»<sup>789</sup>. Esto quiere decir que no está permitido arriesgar la vida de la humanidad (producir un suicidio físico o aniquilación de la especie) ni apostar la existencia del «ser humano», esto es, la esencia de una humanidad. Este axioma prohíbe, entonces, jugarse el todo o nada en los asuntos en que se ve implicada la humanidad en su totalidad, por cuanto carecemos de «un derecho a elegir, y ni siquiera a arriesgar, el no ser de las generaciones futuras por causa del ser de la actual», porque la humanidad presente tiene un deber con la idea de humanidad misma, ya que esta idea es lo que le da el sentido de ser a ella misma. Por lo tanto, la autonegación del deber con el futuro sería la negación de la dignidad actual de los seres humanos. En primer

---

786 PR, 81 (80).

787 PR, 81 (80).

788 PR, 81 (80).

789 PR, 81 (80)

término, entonces, estaríamos obligados a seguir este axioma, debiendo apostar por el ser frente a la nada de lo humano, porque la humanidad implicada es una humanidad futura. De esta humanidad por venir, en la medida en que es sólo una eventualidad, no se puede recibir ni suponer una conformidad a su derecho a no existir o a deshumanizarse, por lo que resulta necesario que haya un *deber incondicional y no recíproco* de carácter ontológico para con su existencia. La cuestión es ahora si esos riesgos que puede acarrear el desarrollo tecnológico son asumibles cuando afecta sólo a algunos grupos o individuos. Para Jonas, incluso en esa hipótesis, asumir, desde el punto de vista de las políticas públicas y el deber de justicia que debe garantizar un Estado, tales riesgos debe ser muy bien ponderado, poniendo un criterio de precaución para su aprobación.

A continuación hay que mostrar por qué son incondicionales y no recíprocos los deberes de responsabilidad y que están relacionados con este axioma concreto que planteé en el párrafo anterior. Hay que destacar que, a partir de este axioma práctico, se deriva una regla práctica, la regla de la «precaución o cautela», que anunciamos en el párrafo anterior, y que ordena dar mayor peso a los pronósticos catastrofistas que a los pronósticos optimistas. Esta regla práctica está en el núcleo del principio de responsabilidad por el futuro, pues éste no pretende ser un mero consejo de la prudencia moral sino proponer deberes incondicionales para con el futuro.

El axioma ético de cautela al que hemos hecho referencia hasta ahora y el principio de precaución que se deriva de él tienen su validez última en el principio de responsabilidad para con la humanidad, el cual se traduce en los deberes incondicionales que conforman este principio. Como sostuve, el primer deber para con la *existencia* [*Dasein*] tiene prioridad en el orden temporal en cuanto es condición *de facto* del segundo, el deber para con la *esencia* [*Sosein*] del ser humano<sup>790</sup>, y éste tiene prioridad en el orden ontológico en cuanto es la razón última del primero. Deducimos, entonces, que los sentidos en que se conjugan estos deberes incondicionales o «deberes para con la humanidad» son los siguientes: 1) el deber para con la existencia de una humanidad futura –la vida (*Leben*) de seres humanos futuros– como *condición* fáctica; 2) el deber de velar por las condiciones que posibiliten una auténtica humanidad, es decir, un vivir (*Erleben*) digno, deber que no puede desvincularse de un deber para con la naturaleza, para con la vida (*Leben*) en la Tierra pues, de lo contrario, es hacer del ser humano una caricatura o deshumanizarlo; y 3) el deber ontológico para con “el ser humano” (esencia) incluye el deber para con la naturaleza, no sólo por ser ésta condición de la permanencia fáctica de aquél, sino también porque ella es parte de su «perfección existencial», para utilizar la expresión de Jonas. Tal y como él argumenta, la metafísica de la naturaleza por él propuesta sostiene que hay una comunidad y continuidad ontológica entre la Tierra, la vida y la humanidad en virtud de un pasado vivo en el presente y un destino común que depende de este presente vivo.

Hasta aquí he indicado el paso del axioma general, que dice que exista un mundo ha-

---

790 Cf. PR, 86 (84).

bitable por una humanidad digna, al axioma particular de precaución, que dice que nunca es lícito apostar en la acción humana la totalidad de la existencia y esencia de la humanidad. El contenido de estos axiomas pasa a los deberes incondicionales para con la existencia y la esencia de una humanidad futura que configuran el principio de responsabilidad y que son enunciados por Jonas en el acápite “El deber para con el futuro” del Cap. II de *El principio de responsabilidad*, y cuya justificación última Jonas entra a demostrar en el capítulo Cap. III donde desarrolla la teoría del fin y el valor intrínseco, como asimismo en el Cap. IV donde desarrolla la teoría de la responsabilidad fundada en el ser.

*c. El carácter asimétrico y no recíproco de los deberes de responsabilidad*

A continuación hay que precisar los argumentos que conducen al principio de responsabilidad y cómo opera el orden de prioridad de sus mandatos o deberes, pero antes es forzoso seguir el argumento del pensador alemán respecto a un punto problemático que está en el corazón de este nuevo tipo de obligaciones: su carácter asimétrico o no recíproco. Una vez resuelto este punto se podrá comprender mejor el orden de prioridad de estos deberes y, por ende, la estructura y contenido del principio de responsabilidad, el cual desarrollaré en el primer párrafo del último capítulo de la investigación.

La dificultad estriba en lo siguiente: ¿cómo puede existir un deber para con la existencia de aquello que aún no es (la humanidad futura) y que, por lo tanto, como no existente, no puede exigir un derecho a ser?<sup>791</sup> Jonas comienza diciendo que «toda vida plantea la exigencia de vida, y *quizás* sea éste un *derecho* que hay que respetar». Esta exigencia de ser que comienza evidentemente con el ser de la vida vale tanto para la vida humana como para la vida extrahumana, en cuanto el proyecto ético jonasiano busca restituir la intuición fundamental de que “quizás” toda vida sintiente exige por “derecho propio” su existencia<sup>792</sup>. He puesto en cursiva las palabras “quizás” y “derecho” porque quiero destacar que aquí la palabra “derecho” se emplea por Jonas en el sentido de exigencia para el ser humano, el único ser vivo capaz de reconocer el valor de la vida en general. Este autor, precisamente, quiere demostrar que hablar de derechos, en sentido estricto, para con la naturaleza y las generaciones futuras es un contrasentido, pues la primera no los puede reivindicar porque no es un agente moral, y la segunda no los puede exigir porque aún no existe como agente moral<sup>793</sup>. En consecuencia, es necesario argumentar sobre la validez de la existencia de deberes

---

791 Para una crítica de Jonas en la medida en que su concepto de responsabilidad no tiene en cuenta la dimensión institucional en la mediación entre individuos, véase Corcuff, Ph. (1997). «De l'heuristique de la peur à la éthique de l'inquiétude. Penser avec Jonas contre Jonas». En: Ferenczi, Th., (ed.). *De quoi sommes-nous responsables?* Paris: Éditions Le Monde, pp. 390-392.

792 Cf. *PR*, 121 (128).

793 Por esto le resulta incoherente un proyecto ético como el de Michel Serres que propone un nuevo contrato más allá del contrato social, un contrato natural que respete los derechos de la naturaleza. En la entrevista que le hizo Jean Greisch y Erny Gillen, consultado Jonas sobre el proyecto de Serres, dice: «En referencia ahora a la idea de que la naturaleza deba ser considerada como sujeto de una relación de tipo contractual: a mi parecer, esto no es coherente desde un punto de vista filosófico [...]. Sólo es sujeto

u obligaciones no recíprocas.

Ahora bien, si la exigencia de ser propio de la vida comienza, en el sentido que se reconoce, con el ser capaz de asumir esta exigencia, el ser humano, ¿cómo es posible un deber u obligación sin un derecho correlativo de alguien que lo exija? Jonas sale de estos límites al fundamento del deber de responsabilidad proponiendo la siguiente hipótesis: el «principio de responsabilidad habrá de ser independiente tanto de cualquier idea de un derecho como de la idea de reciprocidad»<sup>794</sup>. Para ello, Jonas tendrá que demostrar que hay obligaciones que se deducen de otra cosa distinta que la de un derecho, esto es, de la exigencia de otro ser humano actual. La idea tradicional de deberes y derechos recíprocos, uno de los fundamentos de la moral tradicional, sostiene que el deber es una contrafigura de un derecho, por lo que una vez fijado éste se deduce una obligación o deber correlativo. Para Jonas, esta idea será insuficiente para su ética de la responsabilidad porque ella formula deberes para con aquellos seres humanos que aún no existen y que no tienen derechos aunque se dé la eventualidad de que alguna vez vayan existir. Como mucho, aquellos seres humanos futuros los podrán tener cuando alguna vez existan, pero puede darse el caso que la falta de cuidado en la existencia y esencia de esos seres posibles implique la incapacidad de éstos para reconocer y exigir derechos. Si el intento de Jonas es pensar una obligación para con la humanidad futura, la pregunta es cómo se fundamenta o se deduce esta obligación si no hay un derecho que lo respalde o del cual se deduzca.

Aquí viene el giro decisivo que Jonas da a la ética: la reciprocidad de la moral tradicional es un hábito mental moderno que es necesario situar en el suelo de una moralidad más fundamental de la “no reciprocidad”, por tanto, en un ámbito de obligaciones fundadas en el *ser de algo* sin necesidad de que obedezcan a la titularidad de derechos. La reciprocidad moral es una idea que está asociada al concepto dualista moderno, según el cual toda obligación tiene que deducirse de un derecho previo, esto es, la idea según la cual hay un sujeto de derechos en una comunidad de seres racionales en la que estos derechos se pueden reivindicar frente a otros que tienen que asumir la obligación correlativa.

En el epílogo de *The Phenomenon of Life* Jonas, afirma Jonas que para el pensamiento moderno es casi un axioma «que algo así como un deber sólo puede partir del yo humano» y que sólo puede encontrar su fundamento en la subjetividad humana (el derecho de otro ser humano). Pero esta posición, cree Jonas, es un punto de vista metafísico que nunca ha dado plenamente cuentas de sí mismo. ¿Por qué no se puede pensar, se pregunta Jonas, la posibilidad de fundar en el *ser* la obligación humana? Si bien la idea de obligación es evidente que sólo tiene sentido para el ser humano, pues sólo él puede asumirla, ello no implica que ésta

---

de derecho un sujeto que puede efectuar reivindicaciones hacia mí y reconocer que yo tengo derechos recíprocos frente a él; derechos sometidos a un arbitraje en razón de la reciprocidad de derechos y deberes. No teniendo la naturaleza obligaciones hacia nosotros, no puede tener derechos en el sentido de un sujeto de derechos» (Greisch, J. (1991). «De la gnose au Principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas». En: *Esprit*, mayo, pp. 5-21).

794 PR, 84 (82).



sea fruto de su invención, sino que, como toda experiencia en el mundo, está ligada a nuestro pensar el ser del mundo.

En el próximo capítulo mostraré, a modo crítico, que Jonas desarrolla una de sus líneas de fundamentación ontológica de la existencia de deberes no recíprocos, tomando como punto de partida una fenomenología de la relaciones de cuidado, especialmente, aquella que se entre padres e hijos. Esta es una argumentación que corre paralela a la línea de fundamentación en una metafísica de la naturaleza u ontología de la vida. Sin embargo, nuestro pensador nunca vincula estas dos líneas de fundamentación. Esto se debe a que su fundamentación metafísica del principio de responsabilidad se aleja de los rendimientos que su fenomenología de la vida tiene para una nueva comprensión acerca de la pregunta por el ser.

## CAPÍTULO VIII

### LA EXPOSICIÓN Y CRÍTICA A LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DE LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD DE JONAS

#### §23. La fundamentación ontológica: la idea de humanidad futura y de ser viviente

En este apartado trataré el presupuesto práctico desde el cual emerge la nueva ética de la responsabilidad de Jonas y que explica el fundamento necesario para la misma<sup>795</sup>. Esta ética abre un nuevo campo de obligaciones no recíprocas debido a los nuevos objetos de consideración moral que, como indiqué anteriormente, son producto del cambio de la naturaleza y alcance de la acción humana mediada por la tecnociencia, entre ella la biotecnología. Asimismo, elaboro las características esenciales de dicha ética la cual está orientada hacia las generaciones futuras y la conservación de la biósfera y la vida que la habita, dos ámbitos de consideración moral antes impensados para la ética tradicional y que Jonas puso en el primer plano de la discusión en la ética contemporánea. Para nuestro autor, estas novedades exigen una nueva línea de fundamentación de la ética, en concreto, una vuelta a la olvidada fundamentación ontológica de la ética<sup>796</sup>.

##### *a. La responsabilidad como cuidado por las generaciones futuras y la biósfera*

Al comienzo del prólogo de *El Principio de Responsabilidad*, Jonas expresa en forma de paradoja el presupuesto fáctico que determina la urgente necesidad de una nueva ética para la civilización tecnológica: «la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza, o la amenaza ha quedado indisolublemente asociada a la promesa»<sup>797</sup>. Esta tesis de apertura nos quiere anunciar, ante todo, que se inicia una nueva era para la ética, en la medida en que la tecnología –el «Prometeo desencadenado», como él dice, en un lenguaje cercano al de Anders–, como una manifestación de la *libertad* del *saber* (ciencia) y del *poder* (técnica) humano, ha comenzado a adquirir una dinámica autónoma, irreversible y esencialmente ambivalente, por cuanto arrastra consigo efectos secundarios indeseables a nivel planetario y modificaciones en la naturaleza humana antes impensables que no son posibles de controlar por medio de este mismo saber-poder. Esto da lugar a un cambio esencial de la

---

795 Para el tema de la fundamentación de la ética de la responsabilidad en Jonas, véase Höhle, Vittorio. (2001). «Ontology and Ethics in Hans Jonas». En: *Graduate Faculty Philosophy Journal. New School for Social Research*, vol. 23, N° 1, pp. 31-50 y Sève, B. (1990). «Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité». En: *Esprit*, (53), pp. 81-86.

796 Acerca del contexto de la situación contemporánea de la moral y la reflexión ética en relación con la fundación de reglas del actuar humano, F. Volpi argumenta que Jonas se enfrenta al desafío de dar respuesta a lo que él denomina el "paradigma perdido", siguiendo el término de Luhmann, tanto sobre el plano ético-teórico como el plano moral-práctico. Termina Volpi analizando la problemática cuestión en Jonas de la organización política de la responsabilidad. Véase, Volpi, 1993, pp. 175-177.

797 *PR*, 7 (15).

acción humana, en magnitud y cualidad, y, por consiguiente, a un cambio de los presupuestos de las éticas tradicionales.

Del cambio de la acción humana nace la necesidad de incorporar nuevos ámbitos de consideración moral que antes eran impensados. Esto sucede porque el ser humano tiene el potencial para afectarlos, tal y como sucede con la totalidad de la naturaleza terrestre, la naturaleza genética humana y de la vida extrahumana, así como, también, con las generaciones futuras. Estos nuevos objetos de consideración moral implican, según la tesis de Jonas que comparto, la necesidad de superar la ética tradicional de la reciprocidad antropocéntrica, porque para responder ante ellos hay que incorporar obligaciones éticas no recíprocas, esto es, aquellas que adquieren validez moral sin tener un derecho correlativo que las fundamente, pues ni la vida terrestre no humana ni los seres humanos que están por venir tienen la posibilidad de exigir algún derecho. Es por eso que en los próximos apartados desentraño esta tesis inicial y sus consecuencias, y aclaro por qué para Jonas estas nuevas condiciones exigen una *nueva ética* en los términos de una *ética de la responsabilidad por el futuro*. Luego analizo y evalúo por qué Jonas encuentra su fundamento ontológico y su objeto esencial en la amplitud del fenómeno de la vida, y efectúo una crítica a la extensión de este fundamento al ser natural en toda su amplitud.<sup>798</sup>

Es en razón de esta nueva acción humana, mediada por el enorme poder tecnológico y sus efectos de largo alcance, por lo que el *imperativo categórico de la responsabilidad* que formula Jonas no pone al individuo en el lugar central de la acción moral, tal como sucede en el imperativo formal kantiano<sup>799</sup>, al cual se enfrenta y critica, sino a la colectividad y el poder político. El imperativo kantiano dice a todo ser humano de buena voluntad «Obra de tal modo que puedas querer también que tu máxima se convierta en ley universal». El imperativo jonasiano, en cambio, se dirige en primer lugar al cuerpo social y a sus instituciones mediante un imperativo que reza así: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra». Desde el principio quiero destacar de esta formulación que, por primera vez, aparece un principio ético los conceptos de “vida” y de “Tierra” y su relación para la acción moral, y para el cual, claramente, las ideas de humanidad y de mundo no son pensadas como abstracciones filosóficas que enmarcan de un modo sólo formal a la acción moral. Además, considero que esta formulación anticipa la importancia que tiene el fenómeno de la vida en la fundación

---

798 El título de la primera parte del texto póstumo de Jonas *Mortality and Morality* (1996) expresa esta fórmula directamente: «The Need of Reason: Grounding an Imperative of Responsibility in the Phenomenon of Life».

799 Para establecer afinidades y divergencias entre Jonas y Kant, véase, Roviello, A. M. (1993). «L'imperatif kantien face aux technologies nouvelles». En: G. Hottois et M.-G. Pinsart (eds.), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*. Paris: Vrin, pp. 49-68. Para Roviello, Jonas de cara a los problemas prácticos que aborda en la aplicación del principio de responsabilidad (*Técnica, medicina y ética*) es un kantiano sin ser consciente de ello. También Goffi, J. Y. (1993). «Communauté éthique et communauté politique». En G. Hottois (ed.). *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*. Paris: Vrin, Paris, pp. 205-222. Para Goffi Jonas no puede ser inscrito dentro de una línea kantiana, cuando lo compara con Engelhardt.

de este imperativo –un fenómeno que generó sus propias condiciones de desarrollo en la Tierra y que posibilitó la evolución y la aparición de la conciencia moral en ella–, el cual, como sostendré, está inserto dentro de una ética material y no formal y con pretensiones de universalidad.

Frente a estos nuevos presupuestos materiales que se imponen hoy a la ética, Jonas tiene la convicción de que sólo se puede otorgar validez a este deber hacia el futuro por medio de un nuevo concepto de responsabilidad, una responsabilidad de carácter objetivo y colectivo, fundamentada desde un punto de vista ontológico, esto es, derivando el deber (*Sollen*) a partir del ser (*Sein*). Para Jonas, sólo a partir del *sentido del ser* –y no del hacer que ya presupone la existencia de un ser moral para el cumplimiento del deber– se puede encontrar un suelo firme y vinculante para responder por qué *debe ser* el «ser humano» en el mundo, esto es, por qué existe un deber de conservar las condiciones para que exista una humanidad auténtica en la Tierra.

El autor de *El Principio de responsabilidad* forja el concepto de responsabilidad a partir de sus maestros Husserl y Heidegger, pues de ellos aprende la profundidad ontológica que tiene este concepto para articular una ética a la altura de nuestros tiempos. En relación con su maestro Husserl, quien fundamenta la razón humana, la subjetividad trascendental, en la radical auto-responsabilidad del individuo, esta responsabilidad no puede separarse de la responsabilidad de la vida humana en general<sup>800</sup>. Husserl dice en la *Krisis* que el filósofo es un funcionario de la humanidad en la medida que carga sobre sus hombros la responsabilidad por el verdadero ser de la humanidad<sup>801</sup>.

Por otra parte, siguiendo a Heidegger, Jonas define la responsabilidad a través del concepto de cuidado (*Sorge*) –la estructura ontológica esencial del *Dasein*–, a pesar de que, a partir de su interpretación ontológica de la vida, este concepto debe entenderse como un existencial propio de toda existencia viviente y no sólo del ser humano, pues los seres vivos, en tanto seres libres abiertos a sus *posibilidades*, cuidan de sí, se afirman en el ser. Con todo, sólo en el ser humano este existencial se manifiesta en la forma de una existencia responsable (la libertad ética), es decir, como una estructura ontológica fundamental (*Dasein*) que toma la forma de responsabilidad del ser humano por el ser, ya sea tanto para con la humanidad como para con su mundo vivo circundante.

La responsabilidad es, por tanto, para Jonas una categoría ética de rango ontológico que expresa, a su vez, un deber y un sentimiento de cuidado ante la vulnerabilidad del *ser*

---

800 Cf. Jonas, H. (2001). “Edmund Husserl and the ontological question” en *Étude Phénoménologiques* N° 33-34, Ousia, pp. 5-20. Jonas toma como referencia para el concepto de responsabilidad tres textos de Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), *Formale und transzendente Logik* (1923) y *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (1936).

801 Cf. Husserl, Edmund. (1954). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Huserliana VI. The Haag: Martinus Nijhoff, pp. 15 y 72 [*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991, pp. 18 y 74. Para una lectura crítica de la ética de la responsabilidad de Jonas a la luz del concepto de responsabilidad en Husserl, véase Melle, U. (1998). «Responsability and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas». En: *Human Studies*, 21, pp. 329-345.

*de algo* que por esencia lo es (la vida), y está en función de la libertad y la voluntad humana entendidas como las capacidades ontológicas del ser humano de estar abierto a sus posibilidades, de ponerse fines y elegirlos racionalmente. Tales capacidades son el correlato de y se materializan en el mundo mediante el *poder causal* de la acción que encuentra dentro de su esfera de dominio un objeto que nos llama y conmina a su cuidado, un ser valioso que nos obliga a guardarle respeto (*Erfurcht*) por su vulnerabilidad esencial y que, por tanto, percibimos en su dignidad o valor intrínseco. Un objeto vulnerable y valioso en sí nos obliga, en primer lugar, a *hacer algo* o *evitar hacer algo* para procurar su conservación, ya que, dada su precariedad, tenemos temor (*Furcht*) de perderlo y, en segundo lugar, nos obliga a hacernos cargo de las consecuencias que tiene nuestro actuar lesivo para con él.

Según Jonas, si la ética se ocupa de regular las acciones del ser humano y su poder causal hacia el futuro, la responsabilidad es, entonces, la categoría correlativa a ese poder. Por esta razón, se hace necesaria una *ética de la responsabilidad* [*Ethik der Verantwortung*] *por el futuro remoto* que esté a la altura de las exigencias éticas que genera el poder humano. Esto impone, sin duda, una tarea enorme e inédita para la ética, pues, como dice Jonas, «es necesario que nuestra responsabilidad sea tan grande como nuestro poder y que abarque, *como éste*, todo el futuro de la humanidad en la Tierra»<sup>802</sup>. Así, pues, en la relación entre el poder-hacer (*Macht*) de la técnica y la responsabilidad (*Verantwortung*) se encuentra el eje en el que pivota la ética jonasiana<sup>803</sup>.

Poder y responsabilidad están en una relación directa, tanto en su dimensión cuantitativa como cualitativa<sup>804</sup>. Cuanto mayor poder tiene el ser humano, mayor es su responsabilidad y, según sea el tipo de poder, hay un determinado contenido de la responsabilidad. El postulado ético-ontológico principal de la ética de Jonas reza así: «el concepto de responsabilidad implica el de deber, primero el de deber-ser [*Seinsollens*] de algo, después, el de deber-hacer [*Tunsollens*] de alguien en respuesta a ese deber-ser»<sup>805</sup>. Pero la pregunta es: ¿qué es ese algo cuyo *Seinsollens* está en peligro hoy y ante el cual debemos asumir un cuidado?

El poder tecnológico está poniendo en riesgo la *posibilidad* del *ser* de la *vida* en el planeta y, en primer lugar, del *ser* de la *vida* humana. El fenómeno de la *vida* se pone, entonces, en el corazón de esta ética como objeto de responsabilidad y como fundamento de la misma.

802 *PhU*, 128 (135).

803 En una entrevista del periódico *Die Zeit* en 1989, el periodista le pregunta a Jonas: «¿Cuál debe ser la brújula en esta nueva relación de responsabilidad y poder?». Jonas responde: «Poder [*Macht*]. En alemán es natural el juego de palabras: el poder es la capacidad de hacer cumplir la voluntad de la propia voluntad. Por consiguiente, las formas y las dimensiones del poder y sus nuevas modalidades son ya, en y por sí, un llamamiento directo a la responsabilidad. La responsabilidad es el lado complementario del poder. Somos responsables de aquello que hacemos. Y hacemos, precisamente, lo que somos capaces de hacer. Si, por ejemplo, podemos cambiar a las personas mediante intervenciones genéticas, asumimos una responsabilidad que antes no existía, porque algo así no era siquiera posible» (*MPF*, 88).

804 Acerca de la relación entre poder y responsabilidad; saber y poder, véase Lenk, H. (1994). «Macht und Verantwortung». En: D. Böhler (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: C. H. Beck, pp. 213-223.

805 *PR*, 234 (215). En otra parte del texto dice: «Lo primero es el deber-ser del objeto; lo segundo, el deber-hacer del sujeto llamado a cuidarse del objeto» (*PR*, 175 [164]).

Como dice Jonas, «sólo se puede ser responsable de lo mudable, de lo que se ve amenazado por la decadencia, es decir, de lo efímero en su caducidad»<sup>806</sup>. En otras palabras, hay responsabilidad esencialmente ante la fundamental *fragilidad y vulnerabilidad de la vida*. Y el principio que subyace a su fenomenología de la vida es que la vida sólo puede ser conocida por la vida. Sólo en cuanto somos vida, cuerpos orgánicos en el mundo y dependientes del mundo, comprendemos las otras vidas que nos rodean y podemos, a su vez, tomar conciencia que la comunidad humana está ligada con el resto de la vida en un destino común en la Tierra. Así, pues, a partir del *ser* de la vida en general y, en primer lugar, de la vida humana se deduce para Jonas un *deber-hacer* responsable, entendido como custodia y cuidado de su *deber-ser*. La justificación de esta deducción del ser al deber ser es de lo que me ocuparé a continuación para evaluar la legitimidad de los alcances de su propuesta de una fundamentación ontológica de la ética.

#### *b. El fundamento de la responsabilidad en el ser de la vida*

El concepto de *posibilidad* nos da la clave de esta ética orientada al futuro (*Zukunftethik*), pues ella se constituye como una ética de *las posibilidades del ser (de la vida humana y extrahumana) en el mundo* a través del concepto de *libertad ontológica* del ser de la vida. La ética jonasiana de la responsabilidad no es, entonces, una ética que sostenga *a priori* una esencia determinada del ser humano y esté orientada al cumplimiento o realización de un destino prefijado de un ser humano auténtico venidero. Pensar así significaría la muerte de la ética. Para Jonas, la ética debe ser una respuesta ante la imperfección moral del ser humano, ante la irracionalidad del uso de su poder, por lo que, en primer lugar, debe estar dirigida a la posibilidad de que el ser humano pueda determinar su ser libremente. Tal cosa sólo es posible si se conserva en él la capacidad ética. De ahí, entonces, que se pueda afirmar que la ética de la responsabilidad es, más bien, “posibilitante” de una ética y no determinante de un contenido para ella. En este sentido, nuestro autor dice que «la propia apertura hacia el futuro del sujeto del que se es responsable [la humanidad futura] es el aspecto de futuro más auténtico de la responsabilidad»<sup>807</sup>. Por esto mismo, el primer deber que esta ética impone es velar por la *existencia* de una humanidad futura, por la vida (*Leben*) de los seres humanos futuros. Ésta es la condición fáctica para conservar la *esencia* humana, una vivencia (*erleben*) humana digna, vale decir, una existencia con capacidad de asumir la responsabilidad por ella misma y el futuro que le sigue. Éste es el sentido más básico de esta ética que el filósofo alemán resumidamente expresa diciendo que «la posibilidad de que haya responsabilidad es la responsabilidad que antecede todo». Ésta es la fórmula más breve para expresar la tesis central de la ética jonasiana, una ética de la “alteridad”, del “otro”<sup>808</sup>,

806 PR, 226 (209).

807 PR, 198 (184).

808 Para ver cómo la referencia de Jonas al “otro” está ausente en su biología filosófica, pero no así en los análisis de la responsabilidad y en relación con las generaciones futuras, véase Kass, L. (1995).

en tanto ser vivo que nos obliga a custodiar lo humano y, al mismo tiempo, a los seres vivos que le rodean y que hacen de la Tierra una morada habitable. En definitiva, es el ser humano por venir y el resto de la vida en la Tierra lo que, por su precariedad, por su fugacidad, por su finitud, nos vinculan éticamente al mundo. No es entonces una responsabilidad formal, simétrica, sino una *responsabilidad ontológica* por la custodia del *ser de la responsabilidad*, el cual es condición de toda *responsabilidad por el ser*.

Este nuevo concepto de responsabilidad como cuidado [*Sorge*] ante el ser consiste, entonces, en un deber de responder colectivamente como humanidad *a lo que se puede* llegar a hacer (o dejar de hacer) al *vulnerable, temporal y frágil* ser de la *vida en el mundo* y, en primer lugar, al ser humano quien, en la medida que se encuentra sometido a nuestro *poder*, exige nuestro *cuidado* responsable. En otras palabras, esta *responsabilidad ontológica* es una responsabilidad *por el objeto de cuidado* que se convierte en la preocupación por evitar las consecuencias dañinas que nuestra acción técnica colectiva presente puede causar en el *futuro remoto* a la amenazada y vulnerable *existencia y esencia* de una humanidad venidera y a la naturaleza que habitará.

Por ello, Jonas define la responsabilidad en estos términos: es el «*cuidado* [*Sorge*], reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en “preocupación” [*Besorgnis*]»<sup>809</sup>. La responsabilidad, para nuestro autor, es el complemento de la constitución ontológica de nuestra temporalidad<sup>810</sup>. Su propuesta ética, entonces, no descansa en la subjetividad racional individual (ética kantiana) o en el consenso dialógico racional intersubjetivo (ética dialógica) o en el cálculo maximizador de las utilidades sociales esperadas. Por el contrario, el fundamento del deber es el mismo ser valioso de ese algo vulnerable que es la vida. Para este autor sólo algo “objetivo”, un “valor objetivo”, puede vincularnos éticamente cuando nos preguntamos por qué debe existir una humanidad en la Tierra. «Por ello —dice Jonas— la capacidad de sentir, tal como se inició en los organismos, es el valor primordial [*Ur-Wert*] de todos los valores»<sup>811</sup>. De aquí se deduce la idea de que «de la amenazada plenitud del mundo de la vida [*Lebenswelt*] parece surgir un sorda llamada al respeto de su integridad»<sup>812</sup>. Dejar al mundo de la vida aniquilarse por nuestra fuerza sería la máxima irresponsabilidad del ser humano para con el ser humano y para con la evolución de la vida que lo hizo emerger y que dio lugar a la historia de la humanidad y que seguirá siendo condición de la historia humana futura. Como lo planteé y analicé en las

---

«Appreciating The Phenomenon of Life» En: *Hasting Center Report*, 5, pp. 3-12. El mismo artículo en Kass, Leon R., (2001), «Appreciating The Phenomenon of Life». En: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 23 N°1, The Philosophy of Hans Jonas. New School For Social Research, pp. 51-69.

809 *PR*, 391 [357].

810 Acerca del hecho según el cual la ética de la responsabilidad no se fundaría en una metafísica de la naturaleza, sino en una dialéctica temporal del ser en el mundo, ver: Müller, D. (1993). «L'horizon temporel de l'éthique et la poids de la responsabilité». En G. Hottot (ed.). *Aux fondements d'une éthique contemporaine*. H. Jonas et H. T. Engelhardt. París: Vrin, pp. 223-235.

811 *PhU*, 88-9 [96].

812 *PR*, 29 [35].

Partes I y II de esta investigación, la filosofía del organismo de Jonas (*The Phenomenon of Life* [1966]) desemboca en la propuesta de una fundamentación posible de la ética, fundamentación que se enraíza en la amplitud del fenómeno de la vida, del ser orgánico y de su capacidad para tener fines intrínsecos. Esta capacidad es el índice de un valor objetivo del ser en el sentido que no depende en su existencia de un agente que lo valora y que sanciona como tal. El valor objetivo no obedece al dictado de la subjetividad sino que encuentra validez en la naturaleza del ser.

*c. De la ontología de la vida a una metafísica de la naturaleza  
como fundamento ontológico*

El argumento de la ontología de la vida, como fundamento para la ética, se basa en la idea de libertad del organismo, en virtud de la cual, en la interacción co-dependiente con su mundo percibido, el ser vivo crea un valor intrínseco para su ser. A cada ser vivo le es dado un horizonte de mundo, pues hay una co-implicación entre organismo y entorno que hace emerger o traer a la mano un “mundo”. Con la vida comienza efectivamente la posibilidad de un “mundo”, porque todo ser vivo posee una interioridad, a la vez abierta a y separada de lo externo, que da un sentido, aunque sea mínimo, a esa exterioridad, configurando un entorno con significados. La vida es inmanencia que se auto-trasciende en un mundo, por lo que no tiene un fundamento último, más bien crea un sí mismo virtual o sin centro. Ya la vida mínima (un organismo unicelular) es expresión de una forma o estructura autoorganizada cuya libertad es correlativa con su propia necesidad de existir, por lo que goza de una interioridad que tiene un horizonte de trascendencia. La ecuación de la vida para Jonas es que toda existencia orgánica, en su *interés (telos)* por su propio *ser* (el cuidado de sí o *Sorge*), *debe* o *tiene que* (necesidad) *poder hacer* (libertad) aquello que la mantiene en vida (el metabolismo, la percepción, el movimiento, el deseo, etc.) para *poder-ser*.

El ser orgánico toma nutrientes del exterior los cuales percibe como señales positivas para su ser en cuanto son necesarios para mantener su dinámica interior y su estructura autoorganizada. Esta dinámica de la vida permite una identidad o sí mismo que es resultado del propio operar del ente vivo y que lo distingue y separa del exterior, y que muestra que el sí mismo orgánico es su propio “mundo”. La vida se define, entonces, por ser una tarea entregada al mismo ser que la posee. Sin embargo, es una tarea que se debe renovar continuamente, ya que la libertad de la vida no es una libertad plenamente autónoma y sin límites, sino una libertad finita, frágil, muy precaria, dependiente de un entorno. En palabras de Jonas: es una *libertad indigente* pues, en la *autoafirmación de su ser*, en su *sí* constante a la vida, el ser orgánico está bajo la permanente tensión entre la *posibilidad* de ser y no-ser. De modo que es un ser suspendido siempre en una *posibilidad* que amenaza su interior con una negatividad constante (el deseo) y finalmente con una negatividad radical: la muerte.

La vida y la muerte comparten el mismo dominio: son co-emergentes. En su ensayo



«La carga y bendición de la mortalidad», escrito al final de sus días, Jonas expresa:

La conexión más interna entre la vida y la posibilidad de la muerte, sin embargo, se sitúa en un nivel mucho más profundo. Se basa en la constitución orgánica como tal, en su manera peculiar de "ser". [...] [L]os organismos son cosas cuyo ser es obra de ellos mismos. [...] Por eso la afirmación de que el ser de los organismos es su propia obra significa que este hacer de su acción *es* su ser mismo. El ser consiste para ellos en lo que deben hacer para seguir siendo. De ello se sigue directamente que el cesar de este hacer significa también el cesar del ser. Puesto que la posibilidad del forzoso tener que actuar no depende únicamente de los organismos, sino también de la disposición de un entorno, que puede ofrecerse o negarse, el peligro del "cesar" los acompaña desde el principio. En esta situación encontramos la concatenación fundamental de vida y muerte, es decir, la razón de la mortalidad en la constitución primaria de la vida<sup>813</sup>.

De este modo, el ser vivo está en una constante dialéctica entre libertad y necesidad. Ahora bien, en cuanto mayor es la libertad o autonomía del ser vivo mayor es el peligro y las necesidades que enfrenta. Esta dialéctica entre libertad y necesidad, autonomía y dependencia, creatividad y mortalidad, define a toda la vida, pues existe una esencial correspondencia entre la libertad de ser y la vulnerabilidad, precariedad y fragilidad que son formas de la posibilidad del no-ser. Basta ver los peligros a los que está sometida la planta en comparación con el animal para darse cuenta de ello. El nivel de mediación de la primera con el entorno es ínfimo y menores son, por lo tanto, las amenazas a las que está sometida, comparado con la mediación del animal con su propio entorno, en cuyo actuar está comprometido el movimiento, la percepción a distancia y la duración del deseo antes de la satisfacción, de modo que los peligros que enfrenta son mayores.

Para comprender la razón por la cual el ser humano puede y debe hacerse cargo de la vida planetaria, en la medida que aquél es resultado de la deriva de ésta, Jonas muestra que, en la antropogénesis, la libertad humana trasciende su raíz biológica animal (“transanimidad”) mediante la capacidad reflexiva de reconocer en su mundo el valor de la vida misma. Esa capacidad reflexiva está en el origen de la vida, sin embargo, en el cuerpo humano adquiere un nivel de reflexividad o recursividad que, si bien está anclado en el cuerpo, es de orden estrictamente simbólico. En efecto, la libertad de percepción-movimiento-deseo que comparte el ser humano con el animal superior, alcanza con la corporeidad humana un nuevo nivel de *mediación o distancia* con el entorno. Ella abre un “mundo” (*Welt*) pleno de *posibilidades* de significados contruidos por la capacidad simbólica del cuerpo humano que lo lleva más allá de las determinaciones biológicas instintivas frente al entorno (*Umwelt*) a las que está sometido el animal.

Pero la dialéctica de la vida nos enseña que esta mayor libertad está constreñida por mayores peligros y necesidades. El ser humano, ónticamente, es el ser vivo más libre pero, a su vez, el más vulnerable. En la esencial «ambigüedad de la libertad humana»<sup>814</sup>, una libertad

---

813 *PhU*, 90-91.

814 El concepto “ambigüedad” es central en la filosofía de Merleau-Ponty. Lo utiliza en la *PhP* para referirse

mayor que la del animal, pero mucho más necesitada que la de éste, radica el impulso para que el ámbito de acción o poder humano fuese en aumento creciente. Para superar su constitución pobre en instintos desde su origen ha requerido de una técnica que supla sus deficiencias orgánicas. Esta técnica hoy ha alcanzado niveles sorprendentes con el conocimiento científico moderno. En efecto, el ser humano actual posee un poder enorme de control y cálculo que permite dominar casi el entero espacio terrestre así como transformar el núcleo de la vida (ADN). Ahora bien, a esta libertad de poder siempre le ha acompañado un poder complementario, a saber, el conocimiento teórico y práctico (la libertad moral), constituyendo este último una forma de límite a la capacidad de acción.

La «transanimalidad» del ser humano –concepto acuñado por Jonas para sostener esta trascendencia del ser humano en la inmanencia del ser de la vida–, o sea, la libertad humana que trasciende la libertad natural, tiene su origen en la especial capacidad abstractiva del esquema de percepción-movimiento del ser humano, en concreto, en la visión y el esquema corporal, que permiten abstraer la forma o imagen (*eidos*) de los objetos y liberar a la percepción y el movimiento de la inmediatez del entorno en la que vive mucho más seguro el animal en base a sus instintos. En esta capacidad de crear imágenes o símbolos, propia del *homo pictor*, se encuentra, según la tesis antropológica de Jonas, la función mediadora que une al *homo faber* con el *homo sapiens*. La libertad de imaginación del *homo pictor*, esto es, aquella que nace con los primeros hombres que pintaron su vida en las paredes de las cavernas y se reconocieron en las imágenes pintadas, abrió una capacidad infinita para manejar a voluntad las imágenes recordadas debidas a la visión, proyectarlas de nuevo y representarse todo lo *posible* e incluso su propia imagen humana. Así fue como esta capacidad figurativa no sólo potenció la inventiva del *homo faber*, permitiendo crear nuevas formas en las cosas, las armas y las herramientas que ampliaron el control de la mano e iniciaron el desarrollo de la técnica, sino que también dio lugar a un lenguaje articulado del cual surge la intersubjetividad simbólica y la reflexión (el diálogo con uno mismo), la experiencia de la verdad y la capacidad moral, que son las características propias del *homo sapiens*.

El ser humano no sólo es capaz de objetivar el mundo, sino que también es capaz de tenerse a sí mismo como objeto de reflexión. Él vive una idea del hombre, tiene una imagen acerca de qué es y cómo debe ser<sup>815</sup>. En el epílogo de *The Phenomenon of Life*, dice Jonas: la «reflexión del ser en el saber podría ser un suceso más que humano: puede que sea un acontecimiento para el ser mismo que afecte a su estado metafísico. En el lenguaje de Hegel: un volver en sí de la sustancia original»<sup>816</sup>. En este mismo tono hegeliano, Jonas sostiene

---

al doble sentido del cuerpo, tanto corporal (*Körper*) como existencial (*Leib*), este último trasciende lo corporal para dar un significado a la existencia, es decir, trasciende lo biológico pero siempre está enraizado en él. En su última etapa, la de la ontología de la carne, Merleau-Ponty llama a este movimiento del cuerpo la “reversibilidad” de la «carne», que es pasiva y activa a la vez, un ser a dos caras: sujeto-objeto, que toca tocándose, y que refleja la estructura del mundo (la *Chair* [la carne]).

815 Cf. *PL*, 308 (250) [185-6]. Esto es lo que el antropólogo Plessner llama la «posición excéntrica» que caracteriza al hombre en comparación con el animal que jamás se tiene a sí mismo.

816 *PL*, 402-403 (326-327) [283-284].

que en el ser humano la evolución de la materia viva en la Tierra toma plena conciencia de sí misma y alcanza la libertad ética. Pero, al mismo tiempo, alcanza la máxima capacidad de autodestrucción (es el único ser vivo autolítico), capaz de eliminar esa misma libertad. En la medida que el ser humano tiene un poder causal que incide fuertemente en el mundo *puede* tener responsabilidad, lo que significa, para Jonas, que *tiene que* tenerla. «La capacidad de la responsabilidad es condición suficiente de su facticidad», dice Jonas, y ésta es aquello que lo hace un *ser moral*, lo que no implica un actuar moral, sino tan *sólo* tener la posibilidad de ser moral o inmoral. El ser humano se define, según él, por lo tanto, por la capacidad de responsabilidad. El ser responsable es tan parte de su esencia como decir que es un ser que habla.

Esta condición de ser responsable es el que Jonas interpreta ontológicamente. La existencia de la capacidad de responsabilidad exige al ser humano que esta capacidad y su fundamento (el saber racional y la voluntad libre) no se ausenten en el mundo, porque ellas son las que posibilitan cumplir el imperativo antropológico que obliga a vivir una imagen del deber-ser del ser humano<sup>817</sup>. Así, pues, entre su poder de autodestrucción y su poder de regeneración creativa, el ser humano pone en juego hoy su destino ya no como individuo, sino como colectividad (humanidad). Las alternativas de estas *posibilidades del ser* permanecen aún abiertas para el ser humano. Sin embargo, precisa este autor que el nuevo imperativo categórico de la responsabilidad prohíbe o considera *ilícito* el suicidio de la humanidad, aunque, contra Kant, piensa que es *lícito* arriesgar la vida individual si esto no compromete la de otros.

Esta tesis antropológica forma parte de la ontología fenomenológica de la vida que Jonas desarrolla en *The Phenomenon of Life*. Dicha ontología tiene continuidad con la ética, encontrando ésta su fundamento en aquélla. La idea central de la fundamentación ontológica de la ética de Jonas es la conexión entre el *principio ontológico vida (libertad)* que estructura la idea del *ser (Sein)* y el *principio ético de la responsabilidad* que estructura la idea del *deber ser (Sollen)*. El ser humano es el único ente abierto al ser (al mundo natural y la vida que lo integra) con la capacidad de reconocer el valor de la vida como un bien y de tener, por tanto, una conducta responsable por él.

Desarrollo a continuación el argumento de Jonas sobre la fundamentación ontológica de la ética de la responsabilidad para luego criticarla en el último párrafo de esta investigación. Hay que recordar que la *finalidad intrínseca (telos)* de toda vida en la naturaleza consiste en cuidar su libertad o autonomía frente a la continua necesidad que la amenaza en su ser. Esta capacidad teleológica de autoafirmación de la vida en el ser, según Jonas, en cuanto fin en sí mismo o intrínseco, es un *valor objetivo o bien-en-sí* cuya sola posibilidad o presencia en el ser exige su realización, porque su existencia *es mejor* que su ausencia, ya que su *ser* afirma e implica su *deber-ser*. Esta relación puede ser reconocida en su objetividad por la voluntad del ser humano y, por tanto, generar un *deber ético* de custodia de todo fin en sí mismo en el mundo (vida humana y vida extrahumana).

---

817 Cf. MPF, 57.

El ser humano es el único ser que alcanzó en la evolución de la vida un nivel de libertad capaz de *conocer* y *ponerse* fines por sí mismo, reconocer valores y *poder* escogerlos en la consecución del bien. Precisamente, por esta capacidad, es un ser con responsabilidad. Sin embargo, también es parte de esta libertad el poder de acción sobre el mundo. Hoy este poder consiste en actuar técnico altamente complejo que tiene la capacidad de poner en riesgo a la humanidad futura y al resto de la vida en el planeta, un peligro o necesidad suprema que pone en juego la entera libertad humana y la Tierra que habita. Ante esta situación, si la libertad finita e indigente del ser humano *reconoce* el valor (objetivo) del ser del que emerge (el ser vivo) y que dio lugar a su capacidad de facto de responsabilidad, piensa nuestro autor que la libertad en términos de responsabilidad se ve *exigida* o llamada a responder éticamente ante la *afirmación de la vida en el ser* (el sí de la vida que es mejor que su no-ser), diciendo un *sí* consciente a la vida y un *no* a su no-ser (a la nihilización del mundo), lo que implica poner un límite a su libertad de *poder* mediante un deber ético de responsabilidad fundado en el ser que se traduce en «un poder sobre el poder».

Esta es la idea nuclear de la fundamentación ontológica del *principio de responsabilidad*: la idea de una responsabilidad humana como *Sorge* ante el Ser, ante la vulnerabilidad de la humanidad futura y de la vida en la naturaleza, dos dimensiones que se encuentran actualmente bajo la capacidad de intervención técnica y, por ende, bajo responsabilidad. De ahí, entonces, que la responsabilidad por el futuro sea una responsabilidad ontológica, porque, por un lado, es una capacidad ética complementaria que está en función de la libertad del saber y del poder humano, las cuales tienen su raíz en el ser de la vida, y, por otro lado, es complementaria y depende del *valor del ser de la vida* cuya mera *posibilidad* o existencia “exige” su realización tal y como el mundo orgánico del cual provenimos pone de manifiesto. Esta raíz ontológica del *imperativo categórico de la responsabilidad* se traduce en el *deber* de responder al valor del ser para permitir su realización y no negarlo con nuestro poder. En otras palabras, permitir la *posibilidad* de existencia en el futuro de la capacidad de responsabilidad en los seres humanos y la *posibilidad* del valor de la vida en el planeta, son ambas condiciones solidarias para garantizar la necesidad de un vida humana auténtica.

Hasta aquí la reconstrucción del argumento jonasiano acerca de la fundamentación ontológica de la ética. A continuación, y antes de entrar en los últimos párrafos de esta investigación donde desarrollo las críticas y las propuestas complementarias a la fundamentación ontológica de Jonas, esbozaré las razones por las cuales pienso que, si bien es defendible vincular una ética de la vulnerabilidad humana y de la biósfera con una ontología del viviente, no es defendible el núcleo de la fundamentación ontológica de Jonas, la cual termina por caer en una metafísica de la naturaleza sustancialista, que él mismo, sin embargo, quería evitar desde una ontología fenomenológica de la vida que arroja una idea del ser en devenir, entretejido por una negatividad interna: el deseo o tendencia hacia la complejidad autoorganizativa de la vida y su finitud intrínseca. La clave de este extravío está en la idea de valor intrínseco que reconstruye Jonas a partir de la ontología del viviente cuando reflexiona sobre

el estatus del fin y del valor en *El principio de responsabilidad*, proyectando indebidamente estos rendimientos hacia una metafísica de la naturaleza de tipo más sustancialista que procesual. Puedo sintetizar las dos líneas fundamentales de nuestra crítica, que expondré en el §26, en los siguientes términos: 1) la falsa necesidad de una metafísica de la naturaleza para justificar la ontología de la vida como fundamento de la ética; 2) la reformulación, en términos deónticos (deber), de la pregunta de Leibniz sobre el fundamento (principio de razón suficiente), conduce a nuestro autor a una metafísica de la subjetividad sin sujeto difícilmente defendible bajo sus propias premisas ontológicas sustentadas en el ser de la vida. Cuando Jonas sostiene que el valor objetivo último radica en la naturaleza como una subjetividad sin sujeto («conclusiones cosmológicas») está proponiendo en realidad un fundamento último de orden onto-teo-lógico («conjetura cosmogónica»). Como bien, apunta Denis Müller:

[...] el Ser del que habla Jonas no es una fabricación conceptual, un avistamiento del pensamiento, sino que se ofrece al pensamiento desde fuera, como solicitud y provocación, como llamada. Cuando Jonas habla de la naturaleza o del ser, y cuando lo hace en ese lenguaje ambiguo del naturalismo y del finalismo, es en realidad la dimensión religiosa del ser, con vistas a su articulación a una llamada divina o cuasi divina. [...] Como el 'rostro' en el caso de Levinas, el ser o la naturaleza, en Jonas, forman una figura de la Ley Santa, de llamada incondicional, del nuevo imperativo categórico<sup>818</sup>.

No obstante, el ser de la vida, como la evidencia fenomenológica mostró, es por esencia sin fundamento, no tiene un fundamento último, más bien, tiene un origen co-dependiente, es el fruto de la posibilidad abierta en el deseo interno a estos fenómenos. El mismo Jonas expresó al final de su vida que «el ser que adquieren por medio de su hacer [los entes vivos] no es una posesión que entonces "tienen", con independencia de la acción por la que fue producida, sino que este ser no es otro caso que la continuación de esta acción misma y sólo es posible gracias a lo que ésta acaba de hacer en cada momento»<sup>819</sup>.

#### **§24. La crítica de Apel a la ética de la responsabilidad de Jonas**

Como mostraré en el presente parágrafo, Jonas y Apel comparten el hecho de haber profundizado y reelaborado el concepto de responsabilidad para la ética, tomando distancia del enfoque tradicional de la responsabilidad subjetiva de tipo moral y legal. No obstante, como lo revelará la crítica de Apel a Jonas, cada uno interpreta dicho concepto de un modo

---

818 D. Müller, 1993, pp. 229-230.

819 *PhU*, 90-91. Para una crítica a la fundamentación de la ética jonasiana, la cual se mueve en el plano biológico-existencial, metafísico y teológico, véase Vogel, L. (1995). «Does Environmental Ethics Need a Metaphysical Grounding». En: *Hasting Center Report*, Special Issue, 25, 6, pp. 30-39. El autor valida la extensión de la interpretación existencial al mundo de la vida biológico, pero considera que no es necesario apelar a un fundamento en una metafísica sustantiva de la naturaleza por medio de la teleología natural.

particular, asociado a la fundamentación de sus respectivas éticas. Pese a la diferencias, ambos han tenido una decisiva influencia en la fundamentación del discurso de la ética medioambiental y la bioética global. Primero presento la crítica acometida por Jonas a las ideas moderna de progreso y utopía. Después de esto, reconstruyo la crítica de Apel a esta crítica de Jonas. Finalmente, expondré el núcleo de la propuesta de la ética de la corresponsabilidad solidaria de Apel para señalar en qué aspectos se diferencia de la ética jonasiana de la responsabilidad, con el propósito de preparar mi crítica a la fundamentación metafísica de la ética jonasiana<sup>820</sup>.

*a. El repudio de Jonas a la idea moderna de progreso y a la utopía marxista*<sup>821</sup>

En este apartado reelaboro la crítica acometida por Karl-Otto Apel a la ética de la responsabilidad de Hans Jonas. Dicha crítica Apel la desarrolla en el artículo «The problem of a Macroethic of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilization: an Attempt to Come to Terms with Hans Jonas's "Principle of Responsibility"»<sup>822</sup>, en el que formula dos interrogantes a los que la ética de la responsabilidad de Jonas debe plantar cara: 1) hay que preguntar si dicha ética es capaz de fundar una responsabilidad solidaria para la acción colectiva más allá de la fundación kantiana de la ética; 2) si se puede abandonar el proyecto baconiano del “reino del hombre” en lo que atañe a la idea del progreso, utopía que también fue la del marxismo en la forma de un proyecto de ingeniería social<sup>823</sup>.

Como bien sabemos, Jonas repudia la idea moderna de progreso, en lo tocante a la exigencia de perfección humana. Asimismo, su ética de la responsabilidad es una respuesta a los efectos dañinos debido a los cambios suscitados por la crisis de la civilización tecnológica, a la que la ética tradicional no puede responder. Por cuanto se trata de “éticas del presente” o de la “contemporaneidad” que tienen como común denominador la fijeza de la condición humana, esto es, la claridad del bien humano que persiguen y, por tanto, que dejan delimitada la responsabilidad del ser humano. Estos presupuestos se quiebran con los nuevos desafíos y cambios que ha generado la acción por medio de la tecnológica actual (ver §21).

820 Un estudio comparativo de ambos filósofos como pensadores de la técnica que han dado una respuesta ética ante las implicaciones de ésta, véase Becchi, P. (2002). «La ética en la era de la técnica. Elementos para una crítica a Karl-Otto Apel y Hans Jonas». En: *Doxa*, N° 25, pp. 117-137. También vease para un estudio comparativo de ambas éticas, Kuhlmann, W. (1994). «"Prinzip Verantwortung" versus Diskursethik». En: D. Böhler (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: C. H. Beck, pp. 277-302.

821 Respecto a la crítica a las utopías (ideal baconiano, marxismo, nitzscheísmo) en Jonas como presupuesto para una crítica a la tecnología, véase Janicaud, D. (1993). «L'adieu critique aux utopies». En: G. Hottois, (ed.). *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*. París: Vrin, pp. 95-105.

822 Apel, Karl-Otto. (1987). «The problema of a Macroethic of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilization: an Attempt to Come to Terms with Hans Jonas's "Principle of responsibility"». En: *Man and World*, 20. pp. 3-40.

823 El capítulo quinto de *Das prinzip Verantwortung* está dedicado a la crítica al ideal utópico moderno y a la idea de progreso desde Bacon a Marx. Este capítulo lo titula Jonas "La responsabilidad hoy: el futuro amenazado y la idea de progreso".

A la inmodestia del ideal utópico del marxismo, Jonas opone el "principio de responsabilidad"<sup>824</sup>. De manera particular su discusión es con Ernst Bloch bajo la fórmula del "principio esperanza"<sup>825</sup>. La esperanza del progreso es característica de la historia de la filosofía moderna desde el siglo XVIII, filosofía que él interpreta como utopía secularizada de la escatología judeo-cristiana. También Jonas toma distancia de la idea de progreso, tal como se formula en Kant, en términos de esperanza del progreso a la manera de un ideal regulativo. Lo que propugna Jonas es una ética de la conservación, la prevención y no del progreso y la perfección. Si bien para Apel la evaluación de Jonas del problema que caracteriza la situación presente y la importancia de elaborar una ética de la responsabilidad como respuesta a la crisis ecológica es plausible, el problema está en saber si la ética de la responsabilidad debe formularse exclusivamente en orden a la supervivencia y con un fundamento de orden metafísico.

*b. Reparos de Apel a la crítica de Jonas a la idea de progreso*

Apel comparte con Jonas la importancia de generar un diagnóstico acerca de los peligros que entrañan los impactos globales y la irreversibilidad de las consecuencias de la actual tecnología, así como la necesidad de proponer una ética de la responsabilidad para las generaciones futuras<sup>826</sup> (ver §20). Sin embargo, para Apel resulta problemática la crítica de Jonas a las nociones de utopía y progreso. Tal crítica le resulta ambigua y ambivalente al fundarse en la prioridad que otorga Jonas a la supervivencia de la humanidad en la situación presente, así como a los conceptos mismos de progreso y utopía. Este autor matiza la dificultad o ambigüedad del *principio de responsabilidad* propuesto por Jonas del siguiente modo:

1) Realiza varias distinciones acerca de la “situación filosófica contemporánea” para mostrar cómo se inscribe la crítica de Jonas a la idea moderna de progreso. La primera distinción consiste en que la crítica a la utopía prometeica de la modernidad no tiene que ver con la crítica al principio de razón de la modernidad como tal. La segunda es que el “deber de conservar” en Jonas nada tiene que ver con el conservadurismo. En tercer lugar, la ética

824 Véase el prólogo PR, 9 (17). El capítulo sexto y final de *Das prinzip Verantwortung* está dedicado a la crítica al ideal utópico, teniendo por referencia el ideal utópico marxista en la formulación de Ernst Bloch. Este capítulo lo titula Jonas "La crítica de la utopía y la ética de la responsabilidad". Para un estudio comparativo entre el principio de responsabilidad y el principio esperanza, véase Löwy, M. (2008). «Ernst Bloch's Prinzip Hoffnung and Hans Jonas's Prinzip Verantwortung». En: H. Tirosh-Samuelson & Ch. Wiese, (eds.). *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 149-158.

825 Bloch, E. (1959). *Das Prinzip Hoffnung*. 3 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1959 [*El principio esperanza*. Madrid: Trotta, 2004 (2006 y 2007). Edición de Francisco Serra. Trad. Felipe González Vicén]

826 Véase también, Apel, K. O. (1992). «The Ecological Crisis as Problem for Discourse Ethics». En: Audun Ofsti (ed.). *Ecology and Ethics: a Report from the Melbu Conference, 18-23 July 1990*. Norland Akademi for Kunst og Viteskap, pp. 219-260. Y también, Apel, K. O. (1990). *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*. Buenos Aires: Almagesto.

de la responsabilidad no tiene una conexión con el pragmatismo neo-aristotélico<sup>827</sup> como pareciera por su rehabilitación de la finalidad immanente en la naturaleza como valor objetivo fundante del deber-ser<sup>828</sup>.

2) Apel no está convencido con Jonas de abolir la reciprocidad en las obligaciones morales, subsumiendo a ésta bajo la responsabilidad para el futuro.

3) Mientras Jonas evita una fundamentación racional, en términos dialógicos, de la ética, Apel sí pretende una fundamentación racional de la misma. De allí que este autor elabore los cimientos de una macroética de la responsabilidad solidaria, posconvencional, universal y metainstitucional fundada en los presupuestos de la ética discursiva (ver §20 letra c). En el caso de Jonas, en cambio, la responsabilidad auténticamente moral es una *responsabilidad sustantiva u objetiva* ante la vulnerabilidad de la vida, comprometida *con fines* objetivos, que supera el nivel convencional, y, por último, que es no antropocéntrica gracias a una fundamentación metafísica de la naturaleza. Se trata de una responsabilidad en virtud de la cual no soy responsable *de* lo ya hecho (responsabilidad retrospectiva o *ex-post*), sino *por* el objeto, el cual exige o demanda mi *cuidado* por su valor intrínseco, obligándome a prever las consecuencias dañinas que le puedo ocasionar en el futuro (responsabilidad prospectiva o *ex-ante*).

Si bien la ética kantiana, considera Apel, cumple con el criterio post-convencional, el problema radica en que al ser una ética de la convicción no toma en cuenta las consecuencias de las acciones en el mundo, y lo que hoy se necesita, precisamente, es una ética de la responsabilidad que se haga cargo de las consecuencias directas e indirectas de la acción tecnológica colectiva. Los efectos colaterales de las acciones colectivas en la sociedad industrial son el producto de una *ratio* técnica que necesita ser compensada por una *ratio* moral fundada en un principio ético universal, que para Apel encuentra su justificación en una teoría de la racionalidad comunicativa-consensual, mientras que en Jonas, según este último, no hay una fundamentación racional, sino que una apuesta por una fundamentación metafísica de la naturaleza.

---

827 Apel califica la ética de Jonas como un "cuasi-aristotelismo" en cuanto, desde el plano fundativo que establece la relación entre ontología y teleología del ser, se opone a la ética de la convicción kantiana, y enfatiza la importancia de las consecuencias de las acciones. Véase Apel, K.-O. (1988). *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988, pp. 179-216.

828 Si bien el mismo Jonas no se inscribe explícitamente en un aristotelismo en ética, en el sentido de retomar la idea de *phronesis*, como sí lo hicieron sus contemporáneos suyos como Gadamer, Arendt y Ricoeur, se puede ver que hay una conexión de Jonas con Aristóteles en su intuiciones metafísicas en lo relativo a la estructura teleológica del cosmos y la inserción del actuar humano en él. Véase, Volpi, Franco. «La paradigme perdu: L'éthique contemporaine face à la technique». En: G. Hottois (ed.). *Aux fonde ments d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*. París: Vrin, pp. 168-171.



c. *Una ética de la responsabilidad fundada en la comunidad humana de la comunicación*

Apel no soslaya el problema de la fundamentación última de la ética y por eso propone una fundamentación en una ética del discurso de tipo postkantiana, en el sentido de que va más allá del *a priori* trascendental subjetivo, a partir de una pragmática-trascendental. Esta fundamentación de la ética discursiva debe dar cuenta de una ética de la responsabilidad colectiva e intersubjetiva. Por el contrario, la metafísica de la responsabilidad de Jonas, a juicio de Apel, desconoce esa dimensión de la intersubjetividad, ya que supone, mediante una fundamentación monológica, que el individuo piensa por él mismo a solas y acepta la responsabilidad de la acción en la que participa<sup>829</sup>.

Para la fundamentación pragmático-trascendental, piensa Apel que, si bien se debe reconocer el principio abstracto de universalización de la ética kantiana, no debe perderse de vista la relación de la humanidad con su situación histórica concreta, la cual también es requerida por el propio Jonas<sup>830</sup>. Por lo mismo, Apel distingue entre la comunidad ideal de comunicación y la comunidad real de comunicación, siendo en esta última donde se pone en juego la idea de responsabilidad. Es lo que Apel denomina la parte B de la fundamentación de la norma fundamental basada en la ética discursiva. Se trata de la fundamentación de la norma fundamental de la responsabilidad referida a la historia para la conservación de las condiciones naturales de la vida y de los logros histórico culturales de la comunidad real de comunicación. En consecuencia, para este autor una fundamentación última de la ética del discurso debe implicar también una fundación racional de una humanidad que también debería existir de hecho en el futuro<sup>831</sup>. En último término, se trata de anticipar contrafactualmente la existencia de una comunidad ideal de argumentación cuyos miembros pueden argumentar en igualdad de derechos<sup>832</sup>. Para Apel, la ética de la responsabilidad colectiva que propone preserva la comunidad real de comunicación y debe promover la realización de la comunidad ideal de comunicación.

Una de las objeciones que se le han dirigido a Apel es que intenta fundar la ética en una comunidad ideal utópica, lo que implicaría caer en los riesgos inminentes que nos asedian en la actualidad por estar aspirando a un ideal de comunidad moral. Tal objeción es para él la consecuencia de una malinterpretación de la idea regulativa de Kant y que, más bien, la concepción de un progreso determinado por la orientación de “ideas regulativas” se erige en la base para una posible crítica de la razón utópica. Dicha crítica, de la cual Apel toma la exigencia de ir más allá de las prácticas convencionales de un *status quo* apoyado en un

---

829 Apel, Karl-Otto. (1987). «The problema of a Macroethic of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilization: an Attempt to Come to Terms with Hans Jonas's "Principle of responsibility"», *Man and world*, 20. pp. 3-40.

830 Cf. Apel, 1987, p. 23.

831 Cf. Apel, 1987, p. 24

832 Cf. Apel, 1987, p. 24.

“exuberante” utopismo que espera realizar su ideal en el tiempo, promueve la utopía posconvencional, propiamente humana, de una comunidad ideal de la comunicación materializada en una comunidad real de la argumentación.

Una vez que se ha desentrañado el sentido de la arquitectónica en la que se inscribe la ética de la responsabilidad de Apel, cabe precisar que para este autor el sujeto de la responsabilidad tiene un sentido empírico, históricamente dado, que vale tanto para el sujeto individual como para el sujeto colectivo. Con todo, aclara que la noción de sujeto ha de entenderse desde la intersubjetividad, superando el solipsismo metódico, y comprendiendo así que la comunidad ideal de la comunicación no puede ser institucionalizada como sujeto colectivo. Por eso, Apel ilustra la forma en el que se puede realizar la ética de la responsabilidad definida por el principio del discurso en términos de idea regulativa. Dice Apel: «La tarea característicamente nueva de la co-responsabilidad, organizada y practicada discursivamente, mediante acciones completas o actividades, ha de ser realizada en nuestros días por una red creciente, a escala mundial, de diálogos y conferencias, comisiones y consejos, en todos los niveles de la política nacional, y especialmente la internacional, incluyendo, por supuesto, la política económica, cultural y educacional». Este autor da dos ejemplos donde se materializaría la norma fundamental de la responsabilidad. El primero es el procedimiento para establecer la norma legal en la práctica legislativa de la democracia constitucional y, segundo, en la participación crítica en que la responsabilidad se organiza en, por ejemplo, comités de expertos (v. gr. comisiones nacionales de bioética).

Ahora bien, estos acuerdos, donde se pone en juego la responsabilidad colectiva (para acuerdos discursivos, por ejemplo, sobre problemas que plantean las biotecnologías o problemas ecológicos o el problema de un orden mundial justo de la economía), no son discursos prácticos ideales. Son más bien negociaciones entre grupos de interés en el contexto de una comunidad real de comunicación.. En estos casos, lo que orienta la práctica de los discursos en general, para Apel, es la fundación filosófica del principio de argumentación que, en todo caso, opera en términos formales. La ética del discurso delega así la tarea de fundar situacionalmente la norma material para la práctica discursiva. Esto es así con el fin de que las necesidades e intereses concretos de las personas afectadas sean tenidas en cuenta en el discurso argumentativo y para que la norma material se articule con nuestra responsabilidad por futuro.

No obstante, si las condiciones de aplicabilidad para la ética del discurso no se dan o todavía no están realizadas, entonces, cómo proceder. La propuesta de Apel, que corresponde a la Parte B de la ética discursiva, es que no se puede hacer una separación estricta entre la racionalidad de la acción estratégico-instrumental y comunicativo-consensual. Necesitamos reglas de mediación entre estas dos racionalidades.

Así, pues, en comparación con la ética de la responsabilidad de Jonas, la ética del discurso apelianiana puede caracterizarse en dos niveles: el primero es fundar racionalmente la responsabilidad, en tanto principio del discurso formal y procedimental que gobierna la or-

ganización de la responsabilidad colectiva. Tal fundamentación racional se da revitalizando la filosofía trascendental al reconocer que los deberes pertenecen tanto a los miembros de la comunidad real como ideal de comunicación. Por lo tanto, Apel funda la responsabilidad a partir de un principio trascendental, racional, reconocido en la argumentación y no entendido como un principio en términos de una metafísica de la naturaleza como es en el caso de Jonas. En segundo término, el principio fundamental de responsabilidad colectiva, en tanto fundamentación de la norma material y situacional, debe proceder, al igual que Jonas, teniendo en cuenta nuestra habilidad y nuestro poder político y tecnológico. En este segundo nivel la norma material es propuesta en el nivel en el que la responsabilidad colectiva debe ser organizada dentro del discurso práctico. Se trata de propuestas que son susceptibles de generalizarse y son del tipo: «en el futuro ninguna especie animal debe exterminarse» o los «desechos nucleares son injustificables»<sup>833</sup>.

Para Apel, el “espíritu de la responsabilidad” debe dar cuenta de las relaciones entre “preservación” y “progreso”, de manera que una ética del discurso así debe ser capaz de organizar discursivamente la responsabilidad solidaria de una humanidad para su propia acción colectiva. Lo que consiste en establecer una necesaria conexión entre el «imperativo de preservar la existencia y dignidad del ser humano y el imperativo de la emancipación social mediante el progreso en la tarea de realizar la humanidad»<sup>834</sup>. Nótese cómo Apel, a diferencia de Jonas: 1. Emprende una crítica de la razón utópica, pero no en el sentido jonasiano, pues para Apel cada comunidad de argumentación se funda en una anticipación “contrafactual” de una comunidad ideal de comunicación. Por lo tanto, la utopía del progreso se localiza en tal anticipación, en tanto que constitutiva del ser racional de los seres humanos. 2. Mantiene la idea regulativa de una comunidad ideal de comunicación, de manera que la utopía del progreso no ha de entenderse como la utopía del estado ideal de Platón que implica contenidos que determinan *a priori* la unidad de la felicidad, la virtud y la justicia para la organización social del ser humano, y tampoco es la promesa de un mesianismo secularizado de un hombre nuevo sin ambigüedad y absolutamente emancipado. 3. No abandona la reciprocidad de las obligaciones. 4. Busca una fundamentación racional, no metafísica como en Jonas. Asimismo, hace referencia a una ética colectiva de la responsabilidad para el futuro en donde se dé una realización progresiva de las condiciones políticas y sociales que hagan posible la organización discursiva para la responsabilidad colectiva.

En suma, para Apel un concepto amplio de responsabilidad, el cual exige principios universales para toda la humanidad, va más allá aún del concepto de *responsabilidad individual posconvencional*, porque una responsabilidad universal no es ni siquiera imputable en un marco institucional, por ejemplo el profesional, ni externamente exigible a los individuos, sino que trasciende estos planos, apelando a un fundamento racional que nace del hecho de pertenecer a una comunidad de comunicación históricamente dada. Para Apel este concepto

---

833 Cf. Apel, 1987. p. 33.

834 Apel, 1987, p. 33.

de responsabilidad universal, entendido como *corresponsabilidad solidaria* entre los seres humanos como miembros de una comunidad de comunicación y cooperación, operaría como presupuesto meta-institucional de toda otra responsabilidad institucional en la sociedad y encuentra su fundamento en una ética del discurso a partir de una pragmática trascendental. Por lo tanto, la de Apel es una *ética de validez universal*, con un fundamento racional último (en el *a priori* del lenguaje como racionalidad comunicativa-consensual), no sujeta al dominio de una racionalidad estratégica, a decisiones subjetivas irracionales, a un historicismo-relativista o a una fundamentación metafísica dogmática.

Sin duda, Hans Jonas y K. O. Apel representan dos enfoques bastante coincidentes en el diagnóstico de la crisis civilizatoria, aunque sus perspectivas de fundamentación son muy distintas: una ética fundada por la vía de la ontología, en el caso de Jonas, y una ética fundada por la vía de una pragmática-trascendental, en el caso de Apel<sup>835</sup>. No obstante, se puede decir que Apel falla en desconocer la importancia del *a priori* corporal para la práctica del principio de responsabilidad que, dados sus objetos de consideración moral (seres humanos futuros y la biósfera), exige deberes de cuidado asimétricos, los cuales son difíciles de insertar en el esquema de una comunidad real de comunicación<sup>836</sup>. En este, sentido, a mi juicio, la propuesta apeliana de la norma fundamantal de la responsabilidad, resulta insatisfactoria, pues, por más que él intente mediar una ética deontológica (ética pragmático-trascendental del discurso) con una ética teleológica (ética de la co-responsabilidad solidaria), surgen legítimas dudas con respecto a la materialización de los deberes de responsabilidad: ¿El principio ético del discurso comprende realmente el principio de conservación de la comunidad real de comunicación? ¿Puede ser fundamento de exigibilidad moral haber obtenido la corrección de una norma por un consenso práctico? La primera pregunta tiene que ver con una idea de responsabilidad sustancial, más que formal, que comprenda el cuidado de la humanidad (generaciones futuras) y las condiciones ecológicas planetarias. Lo que significa plantear en la ética la existencia de deberes no recíprocos, tal como lo hace Jonas<sup>837</sup>. La segunda pregunta tiene que ver con la necesidad de comprender al sujeto moral (persona) de un modo más amplio que sólo como un ser capaz de comunicación (un interlocutor válido) en una comunidad ilimitada de comunicación. Esto último, implica entender al sujeto moral en su finitud (vulnerabilidad y fragilidad), en sus sentimientos morales y su carácter (virtudes). Por otra parte, a la luz, de Apel, en cambio, se puede ver que una de las debilidades de la teoría

835 Para profundizar la ética de la responsabilidad desde la perspectiva de la ética del discurso, véase Burckhart, H. (2014). «Ethics of Responsibility: Discourse-ethical Perspective of the Justification Problem». En: John-Stewart Gordon & Burckhart, Holger (ed.) (2014). *Global Ethics and Moral Responsibility Hans Jonas and his Critics*. Farnham, Surrey, UK: Ashgate, pp. 41-54.

836 Véase Blanco Fernández, D. «El *a priori* corporal: insuficiencia de la ética discursiva». En: Blanco Fernández, D. et al (coords.). *Discurso y realidad: en debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta, 1994, pp. 46-74.

837 Sobre la necesidad de ampliar el horizonte moral y la insuficiencia de las éticas fundamentadas sobre la reciprocidad o modelos contractualistas para con las generaciones futuras puede consultarse el ensayo de Pontara, 1996, cap. 3.

ética de la responsabilidad de Jonas, y qué él mismo reconoció, es, precisamente, la práctica política de los deberes de responsabilidad, debido a la brecha entre el bienestar actual y el riesgo impredecible en el futuro. Llegó a pensar, incluso Jonas, que la misma idea de democracia podía estar supeditada a los deberes de responsabilidad por el futuro, opinión que le significó ser alineado entre los enemigos de la sociedad abierta por el propio Karl Popper<sup>838</sup>.

## **§25. De la crítica al arquetipo parental a un análisis antropobiológico de las relaciones de cuidado**

A continuación amplió críticamente el fundamento óntico de la responsabilidad jonasiana (el paradigma del recién nacido) que he expuesto en el §19 letra a, mediante un análisis antropobiológico de las relaciones de cuidado, que va más allá de la intuición jonasiana de la responsabilidad como un fenómeno inscrito en la procreación en tanto que relación de cuidado primaria. Efectúo esta propuesta a luz de los rendimientos que nos provee la propia fenomenología de la vida jonasiana que, a mi juicio, nuestro autor descuida al momento de construir su teoría de la responsabilidad. Considero que Jonas operó un desplazamiento del programa y del nudo de su proyecto filosófico, desde una biología filosófica en perspectiva fenomenológica, hacia una metafísica de la naturaleza. En tal desplazamiento, fue la idea de valor, cuya sede originaria y exclusiva está en el fenómeno de la vida, la que sufrió la torsión decisiva: de un valor encarnado en la vida misma a un valor objetivista del ser natural, cuyos efectos nocivos se radican en la fundamentación ontológica de su ética como sostendré en el último párrafo de esta investigación.

Con el fin de probar el análisis antropobiológico de las relaciones de cuidado sigo el siguiente itinerario: a) definición y análisis semántico del concepto de relaciones de cuidado; b) análisis antropológico de la relación de cuidado; c) ampliación de la lectura del arquetipo jonasiano de estas relaciones que permite mostrar los caracteres ontológicos esenciales de toda relación de cuidado; d) descripción de la estructura ontológica de las relaciones de cuidado como esfera de acogida. A continuación, este análisis de las relaciones de cuidado (una esbozo de una filosofía de la solicitud<sup>839</sup>) me servirá para desarrollar, en el siguiente párrafo, los esbozos de un programa para una ética encarnada capaz de estructurar las relaciones entre *bíos*, *télos* y *éthos*, con el ánimo de corregir el extravío de Jonas al fundamentar la ética en una metafísica de la naturaleza que termina por negar los rendimientos de su lectura del ser a partir del ente vida.

---

838 Dice Jonas en El principio de responsabilidad: «[...] la democracia (en la que siempre priman los intereses del presente) no es apta, al menos por el momento, para enfrentarse a la crudeza de una política de abnegación responsable» (PR, 269 [248]).

839 Para este tema véase el original estudio sobre la filosofía de la solicitud, como fundamento para la ética médica, que pasa revista a las ideas de Foucault (le souci de soi), Heidegger (sopuci en soi), Arendt (souci d'autrui): Van Sevenant, Ann. (2001). Philosophie de la sollicitude. Paris: Vrin.

### a. Definición y análisis semántico de la relación de cuidado

Por “relación de cuidado” entiendo un modo de encuentro humano primordial que consiste en la *atención solicita* de un ser humano autónomo hacia *otro* ser humano o ser viviente que está en una especial condición de *vulnerabilidad* o *fragilidad*, la que genera, primero, una *preocupación*, y luego un *ocuparse* de él, bajo la forma de un determinado *poter-hacer* y un *deber-hacer*, instituyéndose para ello una *esfera de acogida*, cuyo fin último es (re)situarlo en una posición de autonomía vital, en el plano físico, psíquico y/o moral<sup>840</sup>.

La relación de cuidado es un tipo de encuentro humano, pero no uno cualquiera, se puede decir que es un encuentro primordial porque permite la sobrevivencia y continuidad de una comunidad humana, puesto que comprende relaciones interpersonales fundamentales en una sociedad, tales como las de la crianza en la institución familiar, el cuidado en la enseñanza y la instrucción, el cuidado de la seguridad y la paz de una comunidad frente a la agresión interna o externa, el cuidado del cuerpo y la mente ante la enfermedad y la muerte, el cuidado de la naturaleza terrestre (la biósfera), el cuidado del espíritu ante lo divino o lo numinoso, etc.

La definición de relación de cuidado está construida sobre la base de dos conceptos fundamentales que están esencialmente unidos en el comportamiento del cuidado: la atención y la solicitud. La relación de cuidado, en primer término, es un acto de *atención* en cuanto exige del cuidador la percepción del objeto cuidado, y no sólo un mirar, sino la *observación* detenida de la corporeidad y la gestualidad comunicante, sea esta verbal y/o no verbal, del sujeto a cuidar. De ahí que siempre una relación de cuidado se instituya sobre la base de un nivel dialógico (de comprensión e interpretación recíproca) aunque no siempre medien palabras. La atención perceptiva y comunicativa despierta simultáneamente en el cuidador una disposición anímica que llamamos *preocupación* y que viene a ser el presupuesto afectivo del reconocimiento del “otro” en su vulnerabilidad y que apela a aquél a un determinado *ponerse en movimiento*, el cual es ejecutado por una cierta *ocupación* dirigida al sujeto cuidado. Este ponerse en movimiento determinado recibe el nombre de *solicitud* y se define por ser una actitud anímica y comportamental, realizada a través de ciertas *ocupaciones*, a saber, como mínimo, una acción de protección<sup>841</sup>, de custodia<sup>842</sup> y de prevención<sup>843</sup>.

---

840 Véase, para el tema de las relaciones dialógicas y los encuentros humanos primordiales, Buber, M. (1993). *Yo y Tú*. Madrid: Editorial Caparrós. Véase para un estudio comparativo entre los filósofos de la ética del encuentro y la responsabilidad en respuesta a la ética kantiana, en Werner, M. (2008) «The Immediacy of Encounter and the Dangers of Dichotomy: Buber, Levinas, and Jonas on Responsibility». En: H. Tirosh-Samuelson & Ch. Wiese, (eds.). *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 203-230.

841 La palabra “protección” viene del verbo lat. *protegĕre* de *tĕctum* que significa techo, por lo tanto, en sentido etimológico viene a denotar la acción de dar un techo o cobijo.

842 La palabra “custodia” viene del sustantivo lat. *custos*, *-ōdis*, guardián, esto es, aquel que conserva, que, a su vez viene del verbo lat. *consĕrvare*, que se compone del verbo *servare* que significa guardar, el cual da lugar también al verbo *observare*, observar.

843 La palabra “prevención” proviene del verbo del lat. *praevenire* que significa ir primero, prevenir,

Ahora bien, considerando este concepto de un modo dinámico, esto es en la relación dialéctica entre estos dos estados, la atención y la solicitud, se puede ver que el cuidado es un *proceso*, por tanto, tiene una temporalidad propia en un espacio conductual definido. Lo primero que demanda el cuidado es una *mirada atenta*, u observación detenida, que consiste en un explorar con la percepción a un “otro” que invita y convoca al foco de la conciencia a vivirse *por* y *para* él. Si toda percepción está solicitada por un movimiento y todo movimiento está solicitado por una percepción, la atención perceptiva en el cuidado, en tanto que es apelada por algo precario<sup>844</sup> en su condición de fragilidad y necesidad, es invitada a un determinado ponerse en movimiento por este algo. Este determinado ponerse en movimiento se llama *solicitud*. Esta palabra viene del latín *sollicitus*, compuesta de *sollus* que significa ‘entero’ y *citus* que significa ‘movido’ (participio pasivo de *ciēre*, poner en movimiento), por lo que toma el significado literal de algo agitado o removido (v.gr. *mare sollicitum*) y en sentido figurado el de un ánimo inquieto, o bien, alerta o despierto por o hacia algo. La solicitud, en tanto disposición anímica, tomando su sentido etimológico, significaría entonces *ponerse en movimiento por entero* el ánimo y la conducta por y hacia algo. En otras palabras, la solicitud como un ánimo alerta o despierto por algo o alguien implicaría un determinado comportamiento, mediante un *poder-hacer*, en la medida que está llamado a actuar por la *totalidad* de ese alguien a cuidar, procurando que su *integridad*, sea ésta orgánica, psíquica y/o espiritual, se perpetúe en el tiempo, para lo cual se deben realizar acciones *continuas* orientadas al *futuro*. De este primer análisis de la definición de cuidado –cuestión en la que no se detiene Jonas, puesto que toma acriticamente el concepto heideggeriano de *Sorge*–, ya se desprenden tres características ontológicas esenciales del sujeto (persona a cuidar) y objeto de cuidado (fin por el cual se cuida) que luego describiremos: totalidad (o integridad), continuidad y futuro, las cuales tomo de la teoría de la responsabilidad de Jonas.

La definición de cuidado como un prestar atención a un “otro” nos acerca a las raíces etimológicas de esta palabra. Cuidado (v. cuidar) viene del latín *cogitatum* (v. *cōgītare*, pensar) que significa originalmente “pensamiento”. El acto del pensar requiere la *atención* de la conciencia hacia algo (intencionalidad) y, en primer lugar, ese algo apela a la conciencia perceptiva que en ese diálogo inaugural con el mundo nos abre a éste. Cuidado es, entonces, ante todo un prestar atención, pues si no hay atención hacia algo o alguien no puede uno disponerse con solicitud. La palabra cuidado se utilizó con este sentido originario de pensamiento desde mediados del s. XII hasta los inicios de la modernidad (s. XVI) y sólo a partir de ese entonces toma el sentido derivado que conserva hasta el día de hoy: “prestar atención” (v. gr. “¡ten cuidado!”), “asistir a alguno” (v. gr. “cuida de este enfermo”), “poner solicitud en algo” o “poner diligencia y cuidado en algo” (v. gr. “¡hazlo con cuidado!”)<sup>845</sup>.

---

anticipar, lo cual se relaciona con la atención.

844 La palabra “precario” viene del lat. *precarius* que es aquello que se obtiene por ruegos (*preces*), y, en sentido jurídico, aquello sin título (s. XVII) y de ahí algo poco estable (s. XIX).

845 En latín se utilizaba la palabra *cura* para significar la idea moderna de cuidado. Este sustantivo provenía del verbo *cūrāre* y ya en latín adoptaba varios significados. En primera instancia, significaba cuidado,

Volviendo a la idea de que el cuidado significa una “mirada atenta”, ésta nos lleva a la idea de que el cuidado es *escudriñar* la situación de uno mismo en relación con otro y por decirlo en un lenguaje fenomenológico es una auscultación perceptiva que mueve en primer lugar nuestras emociones, nuestra tonalidad emotiva. En este sentido, el mirar atento lleva a un mirar empático, un sentir a través de lo que observo en la corporeidad ajena lo que éste siente o experimenta. Pero para penetrar en el sentir de otro se debe mirar adecuadamente y para ello son necesarias dos condiciones: i) disponibilidad de tiempo, apertura a un tiempo propio del cuidado, que es el tiempo donado o de entrega hacia el otro; ii) posicionarse en el punto de vista adecuado. Ahora bien, para posicionarse en un punto de vista adecuado se necesita compartir el mismo suelo o fundamento de lo cuidado (nuestra común humanidad indisociablemente ligada a la experiencia de la Tierra como suelo común de la humanidad), resultando ser la condición que hace de la mirada atenta una mirada con respeto.

A continuación, quiero mostrar que el concepto de relación de cuidado implica internamente dos conceptos éticos fundamentales: el *respeto* y la *dignidad* de la persona y de también de todo otro ser vivo. Enfatizo esto porque considero que Jonas no logra trabar la relación entre el fundamento ontológico del deber de cuidado para con la humanidad futura y el fundamento ontológico del deber para con el resto de la vida planetaria. Como argumentaré en el último párrafo, la fundamentación ontológica jonasiana de la ética pierde de vista dos aspectos esenciales de la ontología fenomenológica de la vida que él no alcanzó a vislumbrar: primero, la relación entre ser y fenómeno a partir de la vida, y, segundo, la idea de valor desde una perspectiva encarnada (el punto de vista endógeno o interno de la vida) y no objetivista (metafísico).

En primer lugar, la *mirada del respeto* despierta el sentimiento de la empatía en la mirada atenta, porque abre la posibilidad de ésta: 1) abriendo un tiempo necesario para la *atención* y el despertar de los sentimientos de empatía; 2) segundo, indicando la posición adecuada de la mirada. Si indagamos en el sentido originario de estas palabras veremos cómo se traba el sentido de estas ideas. La palabra respeto viene del latín *respectus* (v. *respectum* del. v. lat. *spectare*, mirar) que significa literalmente acción de mirar atrás, volver la mirada ante algo, de ahí que tome el sentido de consideración, miramiento, y, en sentido aún más figurado, el de refugio. A partir de este último significado, el respeto, metafóricamente,

---

atención, solicitud, ocuparse de un asunto, pero, también, significaba el tratamiento prestado por el médico. No obstante, para referirse en concreto al acto de curar, esto es, de suministrar remedios, en latín se utilizaba el verbo *medēri*, que significaba en sentido etimológico tomar las medidas apropiadas, y provenía de la raíz indoeuropea *mēd* con la cual se forman las palabras medicina, médico, etc.. La palabra latina *cura* en su paso al castellano perdió tempranamente su complejidad semántica que unía la idea de cuidado y curación (a mediados del s. XIII) y comienza a utilizarse en su segundo significado que es el que perdura hasta hoy: “asistencia que se presta a un enfermo”. Esto se debió en parte a que comienza a utilizarse la palabra cuidado (*cogitatum*) en su sentido derivado. Esta dualidad entre curar y cuidar se mantiene en otras lenguas. En inglés se distingue el *care* (cuidar), palabra de origen germánico, del *cure* (curar), palabra de origen latín. En francés se utiliza la palabra *soigner* de raíz anglosajona para referirse a cuidar y la palabra de origen latín *cure* para referirse al tratamiento médico. Pero, por ejemplo, el italiano y el catalán mantienen la unidad semántica de la palabra latina *cura* con su doble significado de cuidado y curación. Esta dualidad entre curar y cuidar se mantiene en otras lenguas.



puede tomar el sentido de un mirar que acoge. Ahora bien, uno vuelve la mirada ante algo que preocupa o inquieta, que infunde un temor cuidadoso, y por ello se toma la distancia adecuada para actuar luego con corrección y adecuación. A este actuar lo he denominado solicitud<sup>846</sup>. Sin embargo, uno puede guardar temor de aquello que amenaza nuestra integridad o bien de aquello que amenaza con perecer y deseamos conservar, es decir aquello que es precario y que por lo mismo pide acogida y cuidado. Por consiguiente, si la acción de cuidado requiere primero un mirar atento, que conlleva el volver la mirada para bien observar y tener el tiempo de apertura a lo mirado, puedo afirmar que el mirar atento es un momento co-originario con el mirar con respeto<sup>847</sup>.

Pero la condición de un mirar con respeto no sólo es el tiempo dedicado a volver la mirada que es capaz de despertar la empatía, sino también, es la posición adecuada del mirar, vale decir, el estar en el mismo nivel o sobre el mismo suelo de lo que hay que cuidar, puesto que sólo bajo esa condición se puede observar, empatizar, ponderar y valorar con rectitud para abrir luego el espacio de libertad de lo cuidado. Si se mira desde un plano superior, es decir, si se separa uno del común suelo con lo cuidado, no hay posibilidad de solicitud<sup>848</sup>, puesto que devendría en imposición de un mirar despectivo. Precisamente, esta última palabra tiene la misma raíz que “respeto”, en lat. *despicere*, pero significa lo opuesto a respeto. Etimológicamente, quiere decir “mirar desde arriba”, o sea, equivalente al despreciar que, a su vez, es lo opuesto al apreciar. Por consiguiente, un mirar desde arriba o despectivo significa negar el suelo común que une al cuidador con lo cuidado, por lo que resulta ser lo contrario de la atención solicita, o sea, de la idea de cuidado y respeto.

La pregunta aquí es dónde se encuentra el suelo común del cuidador y el sujeto cuidado. Este fundamento está en el reconocimiento del “otro” como un ser viviente con capacidades y la vulnerabilidad propia de su condición. Si ese viviente es un ser humano puedo reconocerme en sus gestos demandantes, en la expresividad de su rostro y su cuerpo hablante, porque yo así también lo experimento y lo he aprendido. Sin duda, es el rostro el centro expresivo por antonomasia del otro y el que apela a mi propia mirada y me ordena un imperativo “debes”, como enseña E. Levinas<sup>849</sup>. Asimismo, y aún con más fuerza, lo hace el respirar y el llanto de un recién nacido que ordena también un irrefutable “debes” a quien

846 En alemán, la palabra “respeto” (*Erfurcht*) se construye a partir de la palabra “temor” (*Furcht*).

847 El análisis que realizo aquí del fenómeno del cuidado, especialmente, como mirada atenta mantiene correspondencias con un texto que leí posteriormente a mis reflexiones: Esquirol, J. (2006). *El respeto o la mirada atenta*. Barcelona: Gedisa. Véase el cap. III, “Analítica del respeto y la mirada atenta”, pp. 63-103. Esquirol propone el respeto como fundamento de la ética en la edad de la ciencia y la tecnología. Ahora bien, no se trata del respeto que nace del miedo a lo desconocido o del temor ante la sorpresa y maravilla por lo complejo, sino que es el respeto que surge de la mirada atenta.

848 Más arriba he dicho que esta palabra venía de *sollus*, ‘entero’ y ésta, a su vez, viene de *sōl*, *sōlum*, ‘suelo tierra en que se vive’.

849 Véase Levinas, E. (1999). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme. Trad. Antonio Pitor Ramos. Véase el cap. 3, “El rostro y la exterioridad”, pp. 201-261. Para una comparación de la ética de Jonas y Lévinas en perspectiva judía, véase Vogel, L. (2001). «Jewish Philosophies After Heidegger: Imagining a Dialogue Between Jonas and Levinas». En: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 23, N° 1, pp. 119-146.

lo sienta, como afirma Jonas, en la elaboración de la teoría de la responsabilidad en *Das Prinzip Verantwortung*<sup>850</sup>. Al respecto, cabe recordar que la palabra “humano” y “humildad” comparten la misma raíz etimológica, *hūmus*, que significa tierra. Así, pues, en esta palabra se concentra la idea del común suelo que sostiene al cuidador y a lo cuidado: la humildad de quien cuida, sin situarse en una mirar desde arriba, y que hace del ser humano un ser propiamente humano. El relato mítico de Hyginio sobre la deidad “Cura” (cuidado), al que refiere Heidegger en *Ser y tiempo* (§42) como expresión de autointerpretación preontológica del Dasein en tanto que *Sorge*, muestra esta idea con claridad, esto es el vínculo entre lo humano y la tierra (*humus*). La fábula cuenta que esta deidad modeló al ser humano con el humus de la diosa Tierra (Gea) y que Júpiter le dio el espíritu, y por ello el cuerpo del hombre, al momento de su muerte, pertenece a la primera y su alma, al segundo, pero durante su vida, en cuerpo y alma, pertenece a “Cura”<sup>851</sup>.

Por último, cabe señalar que uno sólo tiene temor de perder algo que estima en su valor, por lo tanto, respeta aquello que tiene *dignidad* (del lat. *dignitās*, ‘valor’)<sup>852</sup>. En cambio, para lo indiferente, lo que no tiene valor, uno no guarda circunspección, no guarda un mirar atento con el propósito de actuar diligentemente a fin de conservar o custodiar ese algo, simplemente nos da lo mismo. La dignidad está asociada, entonces, a aquello que merece respeto, y lo merece aquello que tememos que en cualquier momento pueda perecer si no cuidamos de él. Por lo tanto, lo constitutivo de lo que se llama respeto es la vulnerabilidad (ver §19). Por eso, sostengo con Jonas que la dignidad y el respeto están vinculados a aquel ser que tiene la posibilidad de morir, de no ser, y este ser es la vida, lo frágil y vulnerable por esencia.

#### *b. Análisis antropológico de la relación de cuidado*

Si volvemos al concepto de “cuidado” en su sentido antiguo medieval, esto es en el sentido de pensamiento (*cogitatio*), él me facilitará el camino para penetrar en la función relacional de este concepto, tal y como lo he definido, y así aproximarme a la estructura antropológica del cuidado. Los conceptos básicos que componen la definición que expuse son el de atención y de solicitud, y veré a continuación cómo estos dos conceptos han estado en la raíz de una parte de la filosofía contemporánea (la fenomenología) y cómo se han sucedido e implicado mutuamente.

La “atención” es el foco de la conciencia y cualquier vivencia se define por su carácter *intencional*, esto es por el *dirigirse a* o *referirse (intentio) a algo*. Por lo tanto, todo pensamiento como todo otro acto de la conciencia es intencional, siendo el acto de la percepción

850 Véase el apartado VII, “El niño, objeto primordial de la responsabilidad”, en el cap. cuarto *PR*, 234-242 (215-222).

851 Véase Heidegger, 1927 (2003), 196-200 (218-221).

852 Acerca del concepto de dignidad y su uso en distintos discursos (éticos, bioéticos, derechos humanos, tecnociencia, etc), véase Hottois, G. (2013). *Dignidad y Diversidad Humanas*. Bogotá: Universidad del Bosque.

sensible el más originario de estos actos. En otras palabras, en nuestra experiencia consciente siempre hay una preocupación dirigida a algo y que, en primer lugar, se nos da en algún modo de la percepción (externa o interna). Es a partir, entonces, de la atención perceptiva y nuestra disposición anímica ante el objeto de cuidado que se puede fundar un juicio de tipo ético acerca de lo que se debe o no debe hacer con él y de ahí entonces la importancia de ver cómo opera este fundamento fenomenológico del juicio ético.

Los conceptos filosóficos de vivencia intencional, intencionalidad como responsabilidad, disposición afectiva, preocupación, cuidado, solicitud, son conceptos que se han desarrollado en una la corriente filosófica de la que se nutrió Jonas: la fenomenología, que se puede definir, en los términos de su fundador, Edmund Husserl, como el estudio del modo de darse de los fenómenos en las vivencias, esto es, la correlación (el *a priori* correlacional) de lo dado (el fenómeno) en el flujo intencional de las vivencias. Las cosas en el mundo (en la esfera del ser) se nos dan en un modo de donación subjetivo que tiene estructuras universales (en la esfera de la conciencia), que una filosofía de este tipo tiene por misión describir de un modo riguroso o estricto<sup>853</sup>.

En la fenomenología de Husserl, el sentido de la vida humana está dado por la conciencia pura, a la que denomina como “vida”, llegando a ver en su rasgo esencial (la intencionalidad) la fuente última de la autorresponsabilidad humana por el hombre mismo (ver §2). Su discípulo, Martín Heidegger, fue el que llevó esta fenomenología trascendental o pura a una primera transformación orientada hacia una ontología de la vida concreta del ser humano, preguntándose por su *modo de ser* en el mundo. Heidegger en *Ser y tiempo* no caracteriza la vida humana como una conciencia fuera del mundo, sino mediante un modo de ser *en* el mundo que llama *Dasein* (ser-ahí), un ente ejemplar en cuanto es el único que está abierto al ser de los otros entes y cuya estructura esencial es el «estar-en-el-mundo», o sea, en la apertura a este mundo que siempre le es dado. El sentido *existencial* del ser humano, para Heidegger, ya no está en la conciencia intencional referida al mundo, sino en el cuidado (*Sorge*)<sup>854</sup> del *Dasein* que está en medio del mundo, ocupándose con las cosas a su disposición (los útiles) y relacionándose con los otros seres humanos (*Mitdasein*)<sup>855</sup>. Lo que significa, ante todo, que el ser humano es esencialmente cuidado del ser, en cuanto está entregado a su propio ser en su estar-en-el-mundo. Así, pues, en todo comportamiento humano subyace el cuidado, sea tanto en el trato con los útiles que Heidegger llama *ocupación* (*Besorgen*) como en la convivencia con los otros que llama *solicitud* (*Fürsorge*).

Ahora bien, en cuanto el ser del *Dasein* es el *cuidado*, esta estructura es la condición

853 Véase Husserl, *Ideen I*, 1913 [1950] (*Ideas I*, 1945).

854 Heidegger recuerda que esta idea ha sido ya tratada, como él dice, pre-ontológicamente en la tradición, como lo muestra la fábula de Hyginus a la que ya hicimos referencia. En la misma línea, Heidegger apunta que Séneca utiliza este término en el sentido de que el bien del hombre se realiza en la *Cura*, siendo un término que traduce la palabra griega, μέριμνα, utilizada ya por los estoicos, la cual reaparece en la traducción de la Vulgata del Nuevo Testamento con la traducción de *sollicitudo*.

855 Véase Heidegger, 1927 (2003) §15. "El ser del ente que comparece en el mundo circundante", pp. 66-72 (94-99) y §26. "La coexistencia de los otros y el coestar cotidiano", pp. 117-125 (142-150).

ontológica primordial de todos los otros momentos de la existencia humana en el mundo que se compone de varios momentos cooriginarios. En efecto, el cuidado es el *a priori* ontológico del estar-en-en-el-mundo en un determinado *estado de ánimo* que me abre hacia algo y, al mismo tiempo, de mi estar vuelto hacia mis *posibilidades* de ser en la comprensión e interpretación junto con mi apertura al mundo en el lenguaje. Todos estos momentos son también cooriginarios con mi «coexistencia» (*Mitdasein*), el «coestar» (*Mitsein*) con otros seres humanos en el mundo que me circunda y con los cuales puedo tener una relación de cuidado o solicitud (*Fürsorge*). El coestar, el estar unos con otros, la convivencia, es parte de la esencia del *Dasein*, porque éste sólo se entiende existiendo *con otros* en un mundo común. Ahora bien, la solicitud se puede manifestar en los modos deficientes o indiferentes del convivir o en los modos positivos. Estos últimos se mueven entre dos extremos, según Heidegger, una solicitud dominante que no deja al ser cuidado en libertad, es decir, lo reemplaza en su cuidado, objetivándolo, y una solicitud liberadora que cuida de la existencia del otro, abriéndole a su libertad. Lo que rige a la solicitud es el respeto (*Rücksicht*) y la indulgencia (*Nachsicht*) por el otro, o bien, la falta de una u otra, en los casos en que la solicitud es deficiente<sup>856</sup>. También en el ocuparse (*Besorgen*) con las cosas, en tanto útiles, en que lo propio es la circunspección (*Umsicht*) hacia éstas en medio del mundo, subyace el cuidado, pues ellas están a mi disposición o a la mano en mis propios quehaceres cotidianos.

En suma, el sentido último de la estructura esencial del cuidado, en sentido heideggeriano, radica en la "temporeidad" del ser humano, en su condición de ser histórico y finito que está siempre ante la posibilidad de la muerte, es un «ser-para-la-muerte» (*Sein zum Tode*), y cuya disposición anímica fundamental es la angustia de estar-en-el-mundo<sup>857</sup>. Respecto de esta categoría, la incisiva e irónica crítica de Anders complementa bien la crítica que Jonas dirige contra los momentos extáticos de la temporeidad del *Dasein* a la que aludiré en el párrafo siguiente y que desarrollé en el §13:

No obstante su macabara formulación, el "ser-para-la-muerte" de Heidegger es un nuevo pseudo-radicalismo y, en última instancia, es finalmente una forma de evasión. Al temer a la muerte, se evade en su pseudo-libertad de la "posibilidad de la muerte" (*Sterbenkönnen, potestas moriendi*) como "posibilidad más propia" (*eigenste Möglichkeit*). No hay forma más miserable y desesperada de libertad: ¡vivir para la muerte en lugar de vivir para vivir o vivir para una causa! [...] El sí mismo, cuya vida vive para nada ("se sostiene sobre la nada" –*ins Nichts hineingehalten*– como dice Heidegger en otro lugar) se halla ya lo suficientemente castigado por esta situación de *desesperado*. [...] Si el filósofo nihilista continúa pese a todo viviendo y se aboca construir teorías de la justificación debería entonces admitir que, a pesar de todo, *le gusta vivir* o, dado que prefiere aserciones generales, que en *el fondo la vida vale la*

856 Cf. Heidegger, 1927 (2003), pp. 121-123 (146-147). La palabra "*Rücksicht*" significa literalmente lo mismo que la palabra latina *respectus*, vale decir, "mirar hacia atrás", pues "*Rück*" significa "atrás" y "*sicht*", "vista o mirada". *Nachsicht*, se construye con la preposición "*Nach*" que significa hacia algo, hacia delante, y el sustantivo "*sicht*", tomando el sentido de tolerancia, indulgencia.

857 Véase Heidegger, 1927 (2003), Segunda Sección "Dasein y temporeidad", cap. primero, "La posibilidad del estar-entero del Dasein y el estar vuelto hacia la muerte", pp. 235-267 (257-286).

*pena vivirla*, sea cual fuere el significado de "vale la pena vivirla". Debería entonces insertar esta expresión "vale la pena" en sus análisis del ser-ahí como un elemento decisivo. [...] [Sin embargo] Al hacerse cargo voluntaria e incesantemente de su propia muerte, la "existencia" de Heidegger *comete un suicidio que dura toda la vida*: una muerte patética que, sin embargo, en tanto que dura cuanto dura la vida misma, ofrece algunas ventajas innegables.

Entonces, en virtud de la condición histórica del ser humano como un ser arrojado (*Geworfenheit*), la idea de cuidado en Heidegger implica una primacía por la dimensión del futuro, porque la vida auténtica del *Dasein* se entiende como un proyectar asumiendo la finitud, la propia muerte, con plena conciencia (su «ser-para-la-muerte»), por lo que el presente vivido con uno mismo y con otros pareciera que pierde, en este sentido, densidad, constituyendo sólo el instante de la resolución hacia el futuro (ver la crítica de Jonas en el §13). El cuidado está enmarcado, así, dentro de la conciencia de la muerte y sus resoluciones auténticas hacia el futuro. En esta concepción existencialista de la vida humana, el aquí y ahora del cuidado ante uno y los otros pierde arraigo carnal y el modo de habitarlo en el presente. Como expuse en el §2, la relación de cuidado con el ser viviente no humano es, por esto mismo, silenciada por Heidegger, ya que en él subyace una visión del ser humano desarraigada de su corporeidad en el mundo y, en general, alejada de su parentesco con la animalidad y con un entorno terrestre que le da origen, sustento y proyección.

Si bien Heidegger dio un paso adelante en la descripción de la existencia humana en términos más concretos que la abstracción husserliana de la conciencia pura, sigue prisionero aún de una comprensión abstracta del ser humano, ya no idealista, sino existencialista, cercana a un nihilismo desesperado, en que la estructura del *Dasein* cuyo ser es el cuidado nunca hace referencia a los vínculos intersubjetivos en términos de necesidad, deseo y vida. Hay que precisar los aspectos que son insuficientes en su filosofía para una antropología del cuidado, desde el punto de vista de una fenomenología de la encarnación. Por un lado, hay un olvido de la corporeidad del *Dasein*, de su constitución natural como ente vivo, tal como Jonas y Anders lucidamente destacaron<sup>858</sup>. Por otro lado, siendo lo constitutivo del ser humano el siempre anticiparse-a-sí mismo ante la posibilidad de la muerte —en esto consiste la esencia del cuidado—, tiene primacía la dimensión de futuro de la existencia, con lo cual se reduce el presente concreto vivido al mero instante de la resolución, lo que implica, de paso, una desconexión con la espacialidad encarnada o vivida en el suelo de la tierra.

Además, cabe agregar que, si bien el cuidado del *Dasein* resulta ser una estructura cooriginaria al estar con otros (*Mitdasein*), o sea, a la solicitud, resulta aún demasiado abstracta, porque termina por ocultar la importancia ontológica de un tipo primario de solicitud que Jonas analizó con detalle: aquella relación de cuidado, originaria en el tiempo y un arquetipo concreto de ella, que nos acogió en el mundo y nos insertó en él y gracias a la cual

---

858 Véase Anders, G. (2008). «Heidegger, esteta de la inacción». En: G. Anders et al. *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, pp. 65-111 y Anders, G. (2014). *Acercas de la libertad*. Madrid: Pre-textos.

podimos devenir seres humanos con capacidad de cuidado, a saber, la relación de cuidado de los progenitores con el recién nacido. Este tiempo pasado del *Dasein* se expresa por Heidegger con un concepto extremadamente desencarnado y no situacional: el «estar-arrojado» (*Geworfenheit*) al mundo, una situación con la cual el ser humano debe contar al hacerse cargo de sí en la apertura al mundo, en otras palabras, como el *factum* de su condición existencial. Heidegger nada más se dice al respecto: el *Dasein* aparece existiendo, entonces, sin padres ni ancestros, ni amigos, ni una generación pasada de seres humanos que le precedió. Anders expresa magistralmente esta situación en los siguientes términos:

[...] el ser-ahí se hace cargo de toda su "facticidad" contingente (es decir, del hecho de ser-ahí, sin haberlo dispuesto) y decide existir como si fuese "ahí" por su propia voluntad espontánea; se apodera de sus posibilidades y llega a sí a ser una especie de padre de sí mismo. El ser-ahí tiene éxito en esta tarea en parte por terquedad, en parte gracias a un juego de palabras ontológico, en cuanto se sirve de la "fuerza con la que fue arrojado" (*Wurfkraft*) por su "estado-de-yecto" (*Geworfenheit*) transforma su "estado-de-yecto" (*Geworfenheit*) en un "proyecto" (*Entwurf*); en otras palabras, al utilizar el impulso de su "estar arrojado en el mundo" se "arroja en el proyectar la vida". Como máxima esta descripción es una tautología: sólo sobre la base de la fuerza de nuestro ser-ahí podemos modelar la vida con nuestras manos. Es necesario notar, sin embargo, que la descripción de Heidegger, tal y como es presentada, supone que el ser-ahí llega al mundo como "nadie"; en síntesis, se aplica al tipo histórico del *self-made-man*, no al hombre en general, incluso si se trata de un *self-made-man* que no tiene ya la oportunidad de surgir en el mundo; estamos pues frente a un *self-made-man* acósmico<sup>859</sup>.

Volviendo al complejo y esencial tema de la corporeidad viva del ser humano en Heidegger hay que decir que éste queda relegado o ocultado en *Ser y tiempo*, pues no se le conceden más que unas líneas y sin darle un real valor ontológico, lo cual guarda relación con el acosmismo de carácter gnóstico al que apuntó Jonas en su crítica a Heidegger (ver §2). Sin embargo, éste es un aspecto que no puede desatenderse en una descripción de las relaciones de cuidado y en una antropología del cuidar. Los hechos naturales y culturales, orgánicos y espirituales, del nacer y el morir, del procrear, alimentarse, soñar y dormir, brillan por su ausencia en las descripciones de la existencia humana que hace Heidegger y, según el análisis de Jonas y Anders del existencialismo heideggeriano, eso no constituye una casualidad, pues obedece a su gnosticismo y nihilismo oculto. El *Dasein* se describe como un ser arrojado al mundo, pero no se dice quién o qué lo arroja al mundo y tampoco se dice si una vez arrojado es cobijado por alguien o algo. Con ello se elimina no sólo el arraigo natural del hombre en la Tierra, sino también el pasado vivido por éste, aunque no haya sido consciente para él. Pareciera, entonces, que el *Dasein* carece de estructuras de acogida, no es engendrado, no nace, no es cuidado y acogido en sus primeros días de nacido, no crece en el contexto de una vulnerable infancia en la que es cuidado y educado, por un largo tiempo, no tiene una sexualidad, una transición a la pubertad, no está en una naturaleza percibida por medio de su

---

859 Anders, 2008, pp. 87-88.

corporeidad que es parte de ella y que lo ancla en un presente vivido.

Por otra parte, Heidegger define a los otros entes distintos del *Dasein* por medio del concepto de ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*), esto es como utensilios, o como seres-ahí-delante (*Vorhandenheit*), esto es, como objetos de estudio de la ciencia. Sin embargo, entre ambas categorías, Heidegger pone a un tipo especial de ente: los seres orgánicos, dentro de los cuales está el ser humano. Y respecto de ellos sostiene que su esencia no es ni la de las *Vorhandenheit* ni la del *Dasein*, aunque sí puede determinar su esencia privativamente a partir del *Dasein*. Pero esto resulta contradictorio porque, si bien el *Dasein* para Heidegger no puede comprenderse a partir de la vida, no se entiende entonces cómo la vida puede tomar sentido a partir de él, precisamente, un ente cuya corporeidad es omitida. A menos que esa determinación privativa sea en sentido epistemológico y no ontológico, pero la verdad resulta que el propio Heidegger pretende que sea una interpretación ontológica (ver §10 *Ser y tiempo*). Por consiguiente, una descripción del ser humano que eclipsa los fenómenos concretos de la vida natural, los cuales están en el origen de la condición humana, considero que debe superarse mediante una antropología que evite este dualismo entre el ser humano y el mundo ahí presente. Una antropología no-dualista ha de ser capaz de comprender el fenómeno de la corporeidad viva humana y de la conciencia en su radical unidad, lo que obliga a indagar el fenómeno de la vida en su amplitud, pero ya no como un mero vivir (*nuda vida*) o una vida empobrecida en comparación con la *existencia* humana como lo plantea Heidegger en *Sein und Zeit* y en *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*.

En la línea de una antropología no dualista, que se ha sostenido en esta investigación, la estructura ontológica del “cuidado” no es privativa del ser humano, es una característica de la vida. Todo ser vivo está entregado a su ser, porque siempre está en juego entre las posibilidades del ser de la vida y el no-ser de la muerte, tal como nos mostró Jonas en su descripción fenomenológica del ser vivo (ver §9). Toda vida no es un *mero* vivir pasivo, un mero impulso de conservación, pues cada ser vivo tiene la *posibilidad* de autoafirmarse en su ser (tiene la capacidad o libertad para hacerlo) frente al no-ser, es decir, tiene la capacidad de mantener su esfera de autoorganización autónoma (en sentido orgánico), pero a su vez *tiene que* hacerlo si quiere permanecer con vida. En la *necesidad* está el deseo y la proyección de valores propios, ajustados a su capacidad sintiente, dentro de su medio circundante. En otras palabras, tiene una libertad en la necesidad, una libertad indigente, como dice Jonas. Para realizar esta libertad se dirige (*intentio*) al mundo entorno (*Umwelt*) con el fin de procurarse lo necesario para vivir, un entorno al que él mismo da significado, de modo que éste es un “mundo para el ser vivo” que tiene un sentido y un valor para su propia vida, y que puede ser mejor o peor para él. Al ser vivo lo mueve entonces un *telos* abierto por sus posibilidades vitales, las que no están totalmente definidas o fijadas al modo de una entelequia en sentido aristotélico. Es la vida (*Leben*) que cuida de sí lo que permite un vivir (*Erleben*), un experimentar en un horizonte de “mundo” entre otros seres vivos. Cada ser vivo tiene su propio *Umwelt*, su mundo circundante –para usar la terminología de J. v. Uexküll– donde se dan sus

relaciones de sentido intra e interespecíficas.

Con estas descripciones del ser de la vida no quiero plantear que el vivir humano se reduzca a un vivir animal más. No se trata de naturalizar la vida humana, por el contrario, hay que dar cuenta, en una antropología no dualista, que el ser humano trasciende el ser de la animalidad en la medida que tiene la posibilidad de un “mundo”, y no sólo de un “mundo circundante”, pues tiene la capacidad de objetivar las cosas y tenerse a sí mismo en la conciencia (capacidad reflexiva o autoconciencia), llegando a ejercer un poder de dominio sobre las cosas e incluso sobre sí mismo gracias a la técnica, un dominio que hoy está poniendo en jaque a la vida humana y la imagen del hombre que se quiere y *debe* conservar. El ser humano tiene conciencia *sobre* su cuerpo (reflexividad corporal) y no sólo vive *en* su cuerpo como el animal. La experiencia de sentir conscientemente su corporeidad y trascenderla significa que puede vivirse a sí mismo, tener su propia imagen y, a partir de ahí, tomar distancia de sí, cosa que no le es posible al animal, pues éste vive en parte atrapado en su cuerpo.

Como bien decía el antropólogo Helmut Plessner, «el hombre se sube sobre su propia espalda», tiene una «posición excéntrica» respecto de su corporeidad<sup>860</sup>. Esta «transanimalidad» del hombre, para usar el certero concepto de Jonas, no viene a significar una negación de la vida corpórea, sino que, por el contrario, se reconoce que el hombre tiene más bien una corporeidad distinta a la del animal, ya que es la propia corporeidad humana, su reflexividad corporal, como dice Merleau-Ponty, la que le permite trascender las determinaciones biológicas instintivas y abrirse a la esfera simbólica del lenguaje y el espacio cultural (ver §7). En efecto, el cuerpo humano tiene una potencia gestual que es posible por un sistema nervioso con una gran capacidad abstractiva mediante la percepción visual y el esquema corporal. Gracias a esta gestualidad simbólica es que puede surgir un lenguaje fonético articulado (ver la tesis de Merleau-Ponty en §7), cuya recursividad o reflexión lingüística (las descripciones en el lenguaje pueden hacerse utilizando otras descripciones en el lenguaje –palabras que denotan algo u objeto– como objetos del dominio de interacción lingüístico), permite generar un dominio semántico y pragmático que será el medio donde se mueve y define lo propiamente humano, sus interacciones sociales y su capacidad reflexiva<sup>861</sup>.

Por consiguiente, cada corporeidad viva posibilita un vivir distinto, una experiencia perceptiva, de movimiento y emoción propios, dentro del *a priori* de cada especie animal, con la diferencia que en el ser humano su propia corporeidad (su sistema nervioso-senso-motor) le abrió un horizonte infinito de posibilidades a partir de su potencialidad simbólica. De ahí, entonces, que para comprender la existencia humana en su integridad es necesario partir de

---

860 Véase Plessner, H. (1928). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co., 3ª ed., 1975. Ver el cap. 7 "La esfera del hombre", apartado 1, "La posicionalidad de la forma excéntrica". Véase también Greene, M. (1966). «El concepto de posicionalidad. Introducción a la filosofía de Helmut Plessner». En: *Convivium*, 22, pp. 39-61.

861 Véase Maturana y Varela. (1984). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, Cap. IX: Dominios Lingüísticos y Conciencia Humana, pp. 137-155.



la estructura de la vida y para ello se requiere una fenomenología de la vida.

En este contexto de comprensión debemos colocar las relaciones de cuidado humanas, evitando caer en dos extremos: los determinismos biológicos o los espiritualismos o idealismos. En efecto, inscribo estas relaciones en el fenómeno de cuidado y crianza propio de los mamíferos, aunque no exclusivo de éstos (las conductas de crianza es propia de todos los organismos con reproducción sexuada), y que constituye el fundamento biológico de los fenómenos de cuidado humano a nivel cultural.

A partir de aquí, sostengo la siguiente premisa antropológica: las *relaciones de cuidado* son la condición de posibilidad y necesidad (un *a priori* ontológico) del surgimiento del modo de ser propio del ser humano: un ser en el lenguaje al interior de una vida comunitaria. Para poder estar en el mundo necesitamos de *esferas de cuidado o acogida* que nos reciban desde nuestro nacimiento y a lo largo de una prolongada infancia, garantizando nuestra más temprana sobrevivencia y la inserción progresiva en la esfera comunitaria que llamamos mundo cultural. Llegamos al mundo y nos mantenemos en él por el cuidado de otros, nacemos de un cuerpo materno que no es nuestro propio cuerpo y luego, a lo largo de la vida, vivimos en relación con otros cuerpos (intercorporiedad).

Ahora bien, el fenómeno del cuidado en los seres humanos es correlativo a su propia y particular vulnerabilidad. La infancia del ser humano se prolonga más que la de ningún animal, lo que hace necesario estructuras organizadas del cuidado de la prole. No venimos al mundo *arrojados* desde la nada ni nacemos en calidad de sujetos plenamente autónomos y racionales. Tenemos una corporeidad siempre necesitada de cuidados básicos y, sin duda, con mayor intensidad en la infancia y en la vejez. Por otra parte, el niño evoluciona psicológica y moralmente mediante cuidados amorosos básicos, los juegos, la enseñanza y otras formas de relaciones de cuidado. Desconocer estas dimensiones de nuestra historia personal significaría negar hechos tan primarios como el nacimiento del sujeto en un espacio de acogida (los padres o otros terceros), la temporalidad que antecede a la evolución y madurez de la conciencia reflexiva, en fin, negar el mundo de la pasividad y la historia personal anónima<sup>862</sup>. Pensar al sujeto humano sin prestar atención a estos fenómenos implica construir un artificio antropológico, como si el ser humano fuese una subjetividad desencarnada y ahistórica que aparece por arte de magia en el mundo. Negar estas estructuras de la vida humana conduce a una idea muy reducida del ser humano, una mera abstracción teórica, que desvirtúa la comprensión profunda del fenómeno de la subjetividad humana y, por ende, del

---

862 Merleau-Ponty, M. (2003). *L'institution-La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, pp. 157-249 [*La institución- La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2012. Trad. Mariana Larison]. Por institución, Merleau-Ponty, entiende «aquellos acontecimientos de una experiencia que dotan a ésta de dimensiones duraderas, con relación a las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una serie pensable o una historia. O bien entendíamos los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia y de residuo, sino como una llamada de continuidad, como exigencia de un porvenir» (RC, 61 [147]).

fenómeno de la moralidad en su raíz encarnada en la experiencia vivida del ser humano<sup>863</sup>.

La necesidad de cuidado, a fin de cuentas, es el resultado de la esencial dependencia que tiene el ser humano de otros, de su indigencia constitutiva. El ser humano es un animal poco dotado de instintos, un ser frágil y que, si bien es vulnerable como todo ser vivo, está necesitado, más que ningún viviente, de largos períodos de cuidado para poder valerse por sí mismo, especialmente, durante la infancia y la vejez. Aunque, durante la vida adulta, vuelve a surgir la necesidad del cuidado en todas aquellas situaciones en que un miembro del grupo pierde temporal o definitivamente la autonomía por una sobrevenida discapacidad física o psíquica, cuidado que es expresión de nuestra constitutiva necesidad de cooperación grupal. Con todo, no hay duda que el cuidado en nuestras primeras etapas de la vida es la condición de posibilidad para adquirir luego autonomía en tanto que sujetos sociales, culturales e históricos.

De este análisis del cuidado como condición antropológica, se desprende que la temporalidad humana se instituye sobre la base de nuestra condición biológica de mamíferos, esto es, de seres que esencialmente son *seres-de-cuidado* necesitados de esferas de acogida. El ser humano crece y madura, orgánicamente, en primer lugar, en una esfera biológica de acogida (útero) que es donde emerge su primera individualidad: la biológica. En segundo término, evoluciona física, psíquica y moralmente gracias al tiempo entregado por otros en el cuidado, normalmente, aunque no exclusivamente, los progenitores. Esta esfera de acogida cultural (institución familiar) es donde primariamente tiene lugar el proceso de socialización y educación, y del cual se nutre el espíritu para desarrollar una individualidad personal. Sólo gracias a este proceso de cuidado es que llegamos a ser sujetos capaces, a su vez, de cuidado, sea con mayores o menores capacidades, lo cual dependerá del grado de autonomía personal alcanzada, debido a nuestra historia personal de éxitos y fracasos y las determinantes económicas y sociales vividas.

A su vez, la vida procreativa humana y su sistema de crianza, desde los orígenes del hombre, debido al largo tiempo que requiere el cuidado de la prole, necesita de una organización social compleja. Tales hechos, que constituyen una premisa antropológica, son el presupuesto del desarrollo moral y social de los individuos y las comunidades. Por otra parte, la forma de vida relacional que tiene el ser humano, basada en relaciones primarias de cuidado, permite las condiciones para transmitir, a través del lenguaje, y durante un largo tiempo de cuidado y educación, los saberes y prácticas aprendidas por los antepasados (una institución), lo cual permite dar continuidad a la evolución cultural<sup>864</sup>.

---

863 Véase Ricoeur, en *Philosophie de la volonté*, Vol 1. *Le Volonté et l'Involontaire*, el cap. III, tercera parte, "La nécessité vécu", en el que estudia estos fenómenos de la pasividad de nuestra historia personal, especialmente ver el apartado IV ("La vie [suite]: crecimiento y génesis") y el apartado V ("La vie [suite]: el nacimiento).

864 El concepto de institución [*l'institution*], opuesto al concepto fenomenológico de constitución, lo toma Merleau-Ponty de Husserl (*Stiftung* [fundación]), quien lo usa para describir el carácter temporal e histórico de toda experiencia y así comprender la génesis de un sentido como una serie de acontecimientos de la que nace un sentido que es retomado y sobrepasado («Origen de la geometría», Anexo III, *Krisis*), sin

Por lo dicho, entonces, el ser humano se puede definir como un *ser-de-cuidado*, pues sólo puede vivir si existen esferas de acogida y sólo en la medida en que él es cuidado será luego un *ser-para-el-cuidado* de otros, un ser con autonomía personal o responsabilidad por el otro necesitado de cuidados. Así, pues, la *reciprocidad* ética entre seres autónomos es posible por una relación previa originaria de *no reciprocidad*, la relación de cuidado, que instituye las condiciones de posibilidad para que exista un sujeto moral en la sociedad. La experiencia del cuidado, si bien se muestra con fuerte evidencia intuitiva en las relaciones entre los progenitores y el recién nacido, ella es transversal a la vida humana y está presente en cada una de sus etapas fundamentales: el nacer, el procrear, el enfermar y el morir. La experiencia de la enfermedad y la muerte, y el cuidado y respeto por el ser que deja la vida, como muestran los más antiguos restos funerarios, es un antecedente insoslayable, desde los orígenes humanos, de las experiencias humanas del cuidado. Tales experiencias no son ajenas, además, de la reflexión que hace el propio espíritu humano respecto de su imagen en el mundo. A partir de la experiencia de muerte, Jonas mostró que está en la base de las primeras ideas metafísicas: la vida después de la muerte y la idea de trascendencia (ver §4).

Las relaciones de cuidado, como ya anuncié, no son privativas del ser humano, tenemos un modo de ser carencial particular y una tendencia gregaria y cooperativa por nuestra condición de mamíferos. Si volvemos a la definición de relación de cuidado que propuse al inicio del párrafo, ésta se ajusta tanto para los fenómenos de intersubjetividad como para los fenómenos de interanimalidad. Con la diferencia que, en estos últimos, la relación de cuidado se da exclusivamente por procesos recursivos instintivos e interacciones simbólicas no lingüísticas en períodos muy cortos; en el ser humano, en cambio, las relaciones de cuidado se dan por socialización simbólica en el lenguaje e instituciones regladas y durante largos períodos de tiempo.

El mamífero es aquel animal cuyo embrión se desarrolla, después de la fecundación, en una estructura especializada dentro del vientre de la hembra, en donde recibirá el alimento y el oxígeno necesarios para formar sus órganos, para crecer y madurar hasta el momento del nacimiento (son vivíparos, salvo el ornitorrinco) y que luego recibirá alimentación mamaria de la hembra gestante (ella posee glándulas mamarias para alimentar a las crías). Ambos procesos, el de gestación y el de alimentación mamaria, dependen siempre de la hembra. Por lo tanto, un mamífero se puede decir que es un *ser-gestado-en-un-interior* (placentario o marsupial), en una esfera inmediata de acogida, que es necesaria para su embriogénesis, o en otros términos, es un *ser-en-útero*. En efecto, un embrión sin su nicho de acogida natural

---

que éste sea plenamente constituido por la conciencia, pues comprende un sentido anterior –la atmósfera impersonal o pasiva de los sujetos, una historia de intersubjetividad. Por lo tanto, con este concepto Merleau-Ponty busca salir de la separación dualista entre hecho y esencia. Tal concepto lo pone a prueba el filósofo francés no sólo en la descripción de las “actividades de la conciencia”, tanto personales como interpersonales (v. gr. institución de un obra artística o de un saber) o la institución histórica como tal, sino también en los acontecimientos de la animalidad y los acontecimientos psico-biológicos de los seres humanos, por lo que permite plantear y desarrollar el entrelazamiento ontológico entre naturaleza y espíritu.

no alcanza la “suficiencia constitucional” para llegar a ser lo que debe-ser ontológicamente. Esto invita a considerar que la temporalidad de la vida en gestación alcanza un grado de individualidad desde que ella entra en relación con su esfera natural de acogida: la hembra gestante. Dos embriones iguales pueden tener ontogenias muy distintas si las condiciones del útero en que se desarrollan son diferentes. Por eso que para llegar a ser un individuo, en primer lugar, en el orden biológico, se necesita una esfera de acogida (útero), porque, si bien el cuerpo del embrión es independiente biológicamente del cuerpo que lo acoge en el útero, sólo en la medida que está implantado en ese cuerpo gestante recibe las sustancias necesarias (hormonas) que le permitirán alcanzar un nivel de "suficiencia constitucional" que lo hace ser un individuo con su propia ontogenia. Esto significa que, desde el origen, como todo mamífero, y, en general, como todo ser vivo, los seres humanos son seres en relación antes que seres individuales. Esta esfera orgánica primaria luego tiene otras instancias: las esferas físicas extrauterinas de acogida e interioridad (cuevas, nidos, madrigueras, etc.), como también, otras esferas más complejas que comprenden comportamientos instintivos y/o adquiridos, o simbólicos (cultura animal), tales como el envolver las crías al momento de la alimentación mamaria, el de cobijar a las crías para mantener el calor<sup>865</sup>, el de limpiar sus cuerpos, el de controlar el movimiento de las crías para que inicien sus primeros desplazamientos propios, etc.

Dentro de los mamíferos está la especie humana que, evidentemente, ha co-evolucionado con la biósfera de la Tierra, la cual es la esfera de máxima de acogida de la vida. Pero el ser humano ha llegado a ser el ser vivo que más se ha extendido por el planeta y, conjuntamente, ha alcanzado un poder tecnológico que está poniendo en riesgos los equilibrios biosféricos. Como expreso, el geólogo ruso, Vernadsky, quien acuñó y desarrolló el termino "biósfera", el ser humano se ha transformado en una "fuerza geológica planetaria"<sup>866</sup>; en efecto, debido al enorme poder de penetración de la tecnociencia y la magnitud y sofisticación de los procesos industriales que usan e impactan la naturaleza, el ser humano tiene hoy la capacidad de alterar los grandes ciclos biogeoquímicos del planeta, de destruir en forma acelerada la biodiversidad, o de modificar la estructura genética de los seres vivos (humanos, animales y plantas) mediante la biotecnología. Pero, otra parte, la especie humana es vulnerable y frágil como lo son todos los mamíferos, y, por lo tanto, necesita cuidado, reconocimiento y aceptación de sus congéneres. No obstante, dicha vulnerabilidad es especial porque la cría del ser humano es extremadamente dependiente y vulnerable, más que la de que cualquier otro mamífero, pues nace con un desarrollo biológico prematuro debido al fenómeno de la bipedestación que exigió (por la mayor estrechez del canal del parto) que la cría naciera antes de adquirir madurez suficiente para su desarrollo fuera del útero. Esta condición de inmadurez se prolonga durante muchos años, e incluso, en algunos aspectos

---

865 Una característica esencial de los mamíferos es su capacidad autónoma para regular la temperatura, los mamíferos se definen por ser homeotérmicos.

866 Vernadsky, V. (1945). «The Biosphere and the Noosphere». *American Scientist*; 33 (1): 1-12. Véase también Vernadsky, V. (1997). *La Biósfera*. Madrid: Fundación Argentaria-Visor.

durante toda la vida adulta (el llamado fenómeno de la *neotenia*<sup>867</sup>), lo que guarda relación con la pobreza de instintos y de mecanismos de protección natural, y que obliga al ser humano hacerse especialista por su no especialización, vale decir, deviene en un *homo faber*.

En efecto, el ser humano es un mamífero cuyas crías necesitan largos tiempos de cuidado para alcanzar grados crecientes de autonomía y, además, es el mamífero más desprovisto de instintos corporales de protección y defensa. Como decía Nietzsche, el hombre es un animal indefinido o no determinado, el cual requiere instituir comportamientos simbólicos variados y complejos (mediante un lenguaje), que pueden ser adquiridos gracias a un gran capacidad de imitación y que forman un cuerpo cultural de protección que suple las carencias instintivas frente a conductas tales como la agresión, la sexualidad, la alimentación, la crianza, etc. Es lo que el antropólogo Arnold Gehlen llamaba “instituciones”, un cohesionador de la sociabilidad que cumple la función de descarga instintiva y estabilización, esto es, la de aliviar y regular la toma de decisiones a falta de instintos precisos que las resuelvan<sup>868</sup>.

Esta condición de extrema vulnerabilidad muy prolongada en la infancia, carencia de instintos definidos y de un cuerpo bien provisto de órganos de protección y defensa, está en la raíz del proceso de hominización y de humanización. El homínido cazador-recolector deviene un ser cultural por su especial vulnerabilidad. En efecto, lo que hemos definido como neotenia lo obliga a instituir relaciones más complejas de crianza y cuidado que son compartidas entre el macho y la hembra, que forman una pareja sexual permanente con apareamiento frontal (cara a cara), como también la necesidad de un grupo estable de cooperación para la caza en cuyo interior se comparten los alimentos. Todas estas relaciones de íntimo contacto y aceptación mutua motivan una interacción simbólica recurrente que adquiere finalmente el nivel de lenguaje estable por su alto grado de recursividad<sup>869</sup>. Pero la carencia de instintos y mecanismos definidos de protección natural, paralelamente, empujaron a este homínido a potenciar sus capacidades simbólicas corpóreas, mediante el uso de herramientas y, luego, la diversa elaboración de éstas, lo que da inicio a la carrera técnica. Hoy este *homo faber* es capaz de dominar su vulnerabilidad física a niveles técnicos sorprendentes, pero, por otro lado, ha abierto otros frentes de vulnerabilidad (psíquica y espiritual) antes impensables y de una envergadura inédita, y que exigen a la reflexión humana soluciones de control ético de este poder técnico sobre riesgos tales como la amenaza sobre la biósfera planetaria (destrucción de la biodiversidad, depauperación de recursos no renovables, contaminación de diversos tipos, etc.) y los peligros que puede acarrear el control de la naturaleza genética del ser humano.

---

867 Cf. Morris, D. (1968). *El mono desnudo. Un estudio del animal humano*. Barcelona: Plaza & Janés, p. 44.

868 Cf. Gehlen, A. (1980). *El hombre. Su naturaleza y lugar en el cosmos*. Salamanca: Ediciones Sígueme. Véase el cap. final, pp. 385 y ss. Véase también Gehlen, A. (1973). *Ensayos de antropología filosófica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, cap. 5. "El hombre y las instituciones", pp. 94-105.

869 Cf. Maturana, H. (2006). *Desde la biología a la psicología*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, cap. "Biología del fenómeno social", pp. 69-83 y cap. "Lenguaje y realidad: origen de lo humano", pp. 96-102.

c. *La ampliación de la lectura del arquetipo jonasiano de las relaciones de cuidado*

Toda esta descripción antropobiológica nos permite alcanzar la siguiente idea: las relaciones de cuidado entre seres humanos tienen una de sus manifestaciones paradigmáticas o arquetípicas, aunque no la única, en las relaciones de cuidado entre los progenitores y el recién nacido. El propósito a continuación es argumentar que este es un *arquetipo fenomenológico* de la relación de cuidado entre seres humanos que me permitirá alcanzar la estructura ontológica general de tales relaciones. Como expuse en el párrafo §20, este arquetipo se declina como un modelo de las relaciones de cuidado en varios sentidos (genésica, tipológica, epistémica, ontológica y ética) que, a luz de una lectura antropobiológica más profunda, conlleva unas implicaciones éticas más precisas de las que obtuvo Jonas.

La relación de cuidado parental es un arquetipo *genésico*, pero nos indica también que es la condición para la continuidad de la especie humana y en este sentido está en la base de los fenómenos colectivos de cooperación, tales como el cuidado a los débiles que no pertenecen a la esfera de los procreados y todas las conductas de altruismo (cultural) en la comunidad. Más allá del sentido *epistémico*, en tanto que *evidencia* intuitiva, de este arquetipo, habría que decir que la esencial e intensa vulnerabilidad del recién nacido, que se prolonga por un largo período de tiempo, exige una especial organización social del cuidado.

En cuanto a la *estructura ontológica* relacional del cuidado, hay que destacar la asimetría de quienes participan del vínculo moral, porque se entiende que uno de ellos (el progenitor) tiene que estar en una posición de autonomía y capacidad de cuidados y el otro (el recién nacido) necesitado de ellos, más frágil y vulnerable que el primero. Esta asimetría manifestada en el encuentro del agente con el paciente moral tiene un carácter ontológico que está en la raíz de toda relación de cuidado. Por consiguiente, este tipo relación no puede darse entre sujetos en posiciones simétricas sustentadas en un *do et des*. Por definición, una relación de cuidado requiere que uno de ellos esté necesitado de alguna forma de cuidado, debido a su precariedad o fragilidad, y que el otro le *puede y debe* proveer, porque está en condición de autonomía suficiente y dentro de su esfera de control, aunque no de dominio. Esto sin perjuicio que en el nivel dialógico de la relación humana siempre exista reciprocidad en el sentido en que ambos sujetos (cuidador y cuidado) tienen la misma dignidad. Por lo tanto, la estructura ontológica de la relación de cuidado nos muestra que no se reduce a un paternalismo. Un cuidado parental auténtico sólo se puede dar en un diálogo auténtico, lo que supone un abrirse y aceptar al “otro” en sus necesidades, deseos, preferencias y expresiones de voluntad, sin reprimirlas por ideas previas sobre cuál debe ser el bien del niño cuidado. Por esto, no considero que exista contradicción alguna entre una auténtica relación de cuidado padre e hijo y una relación de cuidado no paternalista. El cuidado parental desde siempre se mueve *en* el lenguaje (no *desde* el lenguaje) y, por ende, en la reciprocidad, porque el cuidado se realiza esencialmente mediante la inserción del recién nacido en la comunidad de los hablantes.

Así pues, la relación de cuidado, como nos muestra la relación parental, es siempre asimétrica en cuanto a las posiciones de los sujetos en su encuentro, generando deberes no recíprocos, aunque es simétrica al nivel de la relación humana misma, porque está dada en el lenguaje. De esto se deduce que la *atención* en las relaciones de cuidado no recae primariamente en los comportamientos del cuidador sobre el individuo cuidado, esto es, en la prestación concreta, sino que la *atención* originariamente recae sobre el *bien* de éste, esto es, en su *deber-ser*, en la medida que el fin último de esta forma de relación es que el ser cuidado llegue a ser lo que debe-ser, vale decir, el recién nacido un adulto autónomo, del mismo modo como en otras relaciones de cuidado se espera por ejemplo que un enfermo llegue a ser una persona sana, un alma atribulada un alma sosegada, una comunidad en peligro de guerra una comunidad en paz, etc.

Esto último nos lleva a ver la relación de cuidado como un *arquetipo ético*, en el sentido de que la obligación ética del cuidador se deduce del ser mismo de lo cuidado. El *deber-ser* del recién nacido, un ser valioso por sí mismo, es decir, con dignidad, implica que a éste se le deben brindar las condiciones necesarias para que alcance autonomía, esto es, que se le dé aquello que requiere para llegar a ser lo que tiene que ser: una persona autónoma. Este *deber-ser* del recién nacido fundamenta la obligación del cuidador. En otras palabras su *deber-hacer*, su obligación ética, emana del *deber-ser* del recién nacido. Por consiguiente, el *deber* ético de cuidado se deduce ontológicamente del *ser* del individuo cuidado.

Si esto es así, entonces, el deber no emana primariamente de un derecho que puede reivindicar el sujeto de cuidado por el hecho de estar legitimado por el pacto social (contractualismo). El deber no se justifica en último término por ser la contrafigura de un derecho, sino que emana del valor intrínseco del recién nacido, de modo que no es un deber que se realice como una prestación frente un supuesto derecho. Por el contrario, es un deber sin un derecho como contrapartida, es un deber completamente desinteresado y, por lo tanto, un *deber no recíproco*. El recién nacido, por otra parte, no es primariamente un sujeto con capacidad de ejercicio de derechos, a lo más, se puede decir, y en un sentido más jurídico que ético, que es un sujeto con capacidad de ejercicio de derechos potencial por analogía con un sujeto con plena autonomía, razón por la cual requiere de representación jurídica. Tampoco este deber se fundamenta en el consenso obtenido en una comunidad de diálogo entre seres racionales (ética discursiva), porque el recién nacido no pertenece a *esa* comunidad ideal pues carece de las condiciones para entrar en diálogo, aunque sí puede estar representado en sus intereses como un afectado por las normas que se obtienen del consenso dialógico. Igualmente, se podría decir que es un potencial argumentador, sin embargo, con ello se oculta el hecho que sólo en virtud de que ese recién nacido es cuidado y luego educado en el lenguaje podrá pertenecer algún día a esa comunidad de seres dialogantes. Fundamentar los deberes exclusivamente sobre la base de relaciones de autonomía entre agentes racionales con capacidad de argumentación es olvidar la más primaria de las conductas éticas, las relaciones de cuidado, que precisamente no son relaciones entre iguales. Por último, tampoco el sufri-

miento o el dolor del recién nacido como un ser sensible puede ser fundamento del deber (utilitarismo), porque la compasión es un sentimiento que no vincula inmediatamente con necesidad racional hacia algo que por sí mismo tiene dignidad y merece respeto y cuidado, a lo más, el sentimiento puede ayudar a cumplir el deber, pero no lo fundamenta. Junto a la razón se requiere el cultivo de una disposición atenta al cuidado que con el tiempo dará lugar a conductas virtuosas de responsabilidad.

Si bien la relación padre-hijo se nos muestra como arquetípica, evidentemente, no es la única relación de cuidado que tiene este rango de evidencia. En la sociedad se dan otras relaciones emblemáticas del cuidado que han configurado la historia humana, tales como la del médico con el paciente, la del educador con el educando, la del sacerdote con el feligrés, la del político con la comunidad a su cargo<sup>870</sup>. Cada una de ellas tienen sus propios fines y objetos, pero todas obedecen a la estructura general de las relaciones de cuidado que a continuación describo y que, en términos generales, están centradas en una determinada vulnerabilidad y necesidad que se busca superar y no suprimir. Como expondré en seguida, cada tipo de relación de cuidado posee una temporalidad y un ámbito de acogida propia, asimetrías en el encuentro y simetría dialógica en la relación cuando se trata de relaciones entre seres humanos.

*d. La estructura ontológica de la relación de cuidado: la esfera de acogida o la espacialidad encarnada y la temporalidad vivida*

Expongo ahora la estructura general de las relaciones de cuidado. Estas relaciones son, en primer lugar, un modo de encuentro humano fundamental o primario, pues tienen por finalidad acoger a un individuo en condiciones de vulnerabilidad con el fin de permitir o restituir su vida en la integridad de algunas o todas sus dimensiones vitales (orgánica, psíquica, espiritual, cultural) y, en consecuencia, dar las condiciones para que sea un sujeto con capacidades de cuidado de otros, en el caso del ser humano, o para que conserve las capacidades propias de su especie, en el caso de los restantes seres vivos.

En segundo lugar, estas relaciones se distinguen por su configuración topológica, porque se inscriben en un espacio de protección y custodia que se distingue del medio externo, en efecto, hay un espacio interior de acogida y un espacio exterior a éste que se correlacionan. Las relaciones de cuidado autoorganizan mediante los propios procesos dialógicos o comunicativos entre cuidador y cuidado. Esta topología la denominamos la *esfera de acogida* de las relaciones de cuidado que constituye la condición de espacialidad encarnada de ellas. En su interior hay al menos dos agentes, el cuidador y el sujeto cuidado, que ocupan posiciones ontológicas, pragmáticas y deontológicas asimétricas. El hecho que la relación sea asimétrica implica que no es transformable, esto es que no pueden alternarse las posiciones entre cuidador y cuidado.

---

<sup>870</sup> Jonas en el capítulo IV de *Das Prinzip Verantwortung* hace un estudio comparativo de la responsabilidad paterna y la responsabilidad del político. Véase PR, 189-198 (176-184).



Desde el punto de vista de la *asimetría ontológica*, el cuidador se constituye como tal en la medida que va al encuentro con el “otro” a cuidar, ya que su modo de ser, en este ámbito, está definido por el hecho de que el ser cuidado se integra en su vida. En cambio, en el caso del sujeto cuidado su modo de ser no se constituye porque llegue a ser cuidado, por más que esté determinado por su precariedad e incluso se pueda poner en juego su modo de ser y su integridad en el tiempo en el caso de que no llegue a ser cuidado. Por ejemplo, en el caso del médico, su modo de ser se constituye en virtud de la relación con el paciente, es decir, cuando ejerce como tal, en cambio, el enfermo (*infirmus*) no lo es por estar en relación con un médico, aunque ésta sea por lo general la condición para que acuda a él y pueda tener así la posibilidad de salir de ese estado que puede amenazar o amenaza su integridad. Evidentemente, desde el punto de vista lógico, no hay un cuidador sin un sujeto de cuidado y viceversa, pues en sentido lógico ésta es una relación y cada entidad de la relación tiene referencia a la otra<sup>871</sup>.

Desde el punto de vista *pragmático*, lo característico es que en la esfera de autonomía del cuidador tiene que existir la capacidad de un determinado poder-hacer que pueda gestionar las incertidumbres de la fragilidad del sujeto cuidado, mediante un conocimiento (saber-hacer), intuitivo o adquirido, adecuado a la vulnerabilidad del sujeto cuidado. Éste, en cambio, entra en la relación, se sitúa en el encuentro, precisamente porque carece de la actualidad de esas capacidades y saberes.

En el plano *deontológico*, por último, la asimetría existe porque para el cuidador nace un deber que no se deduce o no es la contrafigura de un derecho del sujeto cuidado, es independiente de una contraprestación. En consecuencia, es un deber categórico no recíproco que se sustenta en la propia posición de garante del cuidador, cuyo fundamento es el ser del sujeto cuidado, el valor intrínseco de éste, o sea, su dignidad. Por eso, puedo definir a este deber como un deber ontológico y no recíproco.

Por consiguiente, el deber del cuidador es un deber de respeto frente a la dignidad del sujeto cuidado. Al inicio del parágrafo, señalé que la mirada del respeto ante el ser cuidado era lo que despertaba un sentimiento de empatía a quién esté dispuesto hábilmente (disposiciones virtuosas) con una mirada atenta a su llamado. Si este sentimiento tiene la fuerza suficiente nace un deber irrefutable que obliga moralmente a actuar, aunque no implica que este deber sea innegable, pues siempre *podemos* no prestar atención. Por esto mismo, asumir este deber siempre será una *posibilidad ética* de la libertad humana.

Ahora bien, la fuerza de apelación que se dirige al sentimiento y al deber de cuidado radica en la *vida* del sujeto cuidado, en cuanto éste es el *bien* esencial a custodiar. De ahí, entonces, que el deber de cuidado se mueva en la dimensión de la *temporalidad* del ser

---

871 Desde el punto de vista de la lógica de las relaciones, una relación de cuidado (*R*), en la que hay un cuidador (*x*) y un objeto cuidado (*y*), es una *relación irreflexiva* (*x* no tiene la relación *R* consigo misma), *asimétrica* (*x* tiene la relación *R* con *y*, pero no es el caso que *y* tenga la relación *R* con *x*) e *intransitiva* (*x* tiene la relación *R* con *y*, y la entidad *y* tiene la relación *R* con *z*, entonces no es el caso que la entidad *x* tenga la relación *R* con *z*).

cuidado, un sujeto cuya individualidad emerge en varias fases de desarrollo a lo largo de su vida: estados embrionarios (identidad biológica), individualidad psicofísica (corpórea), individualidad personal (racional, social, cultural). Esto significa que no hay pleno cumplimiento del deber de cuidado si no se toma en consideración los tres aspectos ontológicos del ser cuidado: la integridad o la totalidad viva, la continuidad de su identidad en el tiempo (sí mismo o *ipse*)<sup>872</sup> y las posibilidades de ser en el futuro en relación con sus necesidades. La relación de cuidado está determinada por estas tres dimensiones de la vida que expongo a continuación.

Es de la esencia de toda vida ser una *totalidad* psicofísica que *no* consiste en la simple suma de sus partes, sino que es *algo más* sin ser distinta de ellas. Este *algo más* no tiene una sustancia, es una nada que expresa el deseo y la finitud de la vida, por lo que ésta es, más bien, un sí mismo virtual o una emergencia de una estructura psicofísica. La vida está signada por una ausencia que consiste en lo que siempre necesita o hace falta (necesidad o carencia) para seguir siendo y que la empuja, mediante un afecto o deseo primario, hacia un movimiento continuo, a un exceso frente al defecto. Esta necesidad o carencia, que busca satisfacerse adecuadamente, es el silencioso *deseo* que mueve a la vida y que cuando fluye en nosotros lo denominamos bienestar o salud física y mental. Por consiguiente, la vida es el resultado de la continua reconquista de esa totalidad psicofísica, y, en el ser humano, también espiritual y social, que, sin embargo, nunca está plenamente acabada, totalizada, pues de lo contrario significaría que está muerta. Este proceso de totalización nunca totalizado del viviente, que está constituido por un índice esencial de negatividad interna, se realiza en variados movimientos vitales: el ciclo metabólico (la bio-lógica básica), la respiración (inspiración-expiración), la vigilia y el sueño<sup>873</sup>, el circuito entre el sí mismo del cuerpo inmunológico y el exterior, el círculo de la percepción y el movimiento (la neuro-lógica básica), la interacción circular de la comunicación corporal (emocional) y lingüística (intercambios socio-lingüísticos recursivos) con otros, etc. De estos movimientos vitales emerge nuestro ser espiritual y cultural. Ambos planos, el orgánico y el espiritual, integran la totalidad viva que nos constituye como sujetos y comunidad de sujetos encarnados, puesto que sólo podemos tener vivencias o experiencias gracias a esta corporeidad psicofísica, la que es experimentada en una circularidad fundamental: es un cuerpo biológico y fenomenológico, a la vez. En conjunto, corporeidad y espíritu forman el proceso de la vida en nosotros que se autoorganiza y que es su propio fin, el que aspira a la integridad de esa totalidad indisoluble

---

872 Véase Ricoeur, Paul. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris, Éditions de Seuil. Respecto de la ausencia de un filosofía del cuerpo en el último Ricoeur, aunque está en el trasfondo de muchas de las temáticas de su filosofía del reconocimiento, véase Domingo Moratalla, T. (2010). «Cuerpo reconocido: el cuerpo en la hermenéutica del reconocimiento de Paul Ricoeur». En: *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, Nº 2, pp. 219-230.

873 Löwith, en un ensayo que citamos al inicio de la investigación respecto del impensado de la naturaleza y la vida en Heidegger, aborda, luego del fenómeno de la muerte, el fenómeno de la vigilia y el sueño, a partir de los trabajos de Erwin Strauss en *Vom Sinn der Sinne*. como esencial a la ontología del ser humano, igual que otros fenómenos de la pasividad como el nacer y la temprana infancia (Löwith, 2008, pp. 134-138).

entre la corporeidad y la experiencia de la vida: de mi cuerpo, mi psique, mi yo espiritual, de los otros, y del mundo natural.

La idea de totalidad de la vida implica que el cuidado no pueda recaer sobre un parte aislada del ser cuidado. Aunque el pensamiento científico y la técnica puedan aislar las partes de una totalidad psico-orgánica y explicar e intervenir en la “mecánica” del organismo, la experiencia del cuidado no se reduce a esto, porque ella accede originariamente al “otro” por una vía previa al pensamiento analítico y constructivo de la ciencia. El cuidador no experimenta partes sino solo totalidades fenomenológicas. Así es, en efecto, como trabaja la atención perceptiva, la empatía emocional y el diálogo en la relación de cuidado.

Ahora bien, esta totalidad viva, en la medida que es porque algo le falta, alcanza su *identidad siempre en el tiempo*. A nivel orgánico cambiamos, cada ciertos ciclos de tiempo, la casi totalidad de nuestras células (salvo las neuronales) para seguir siendo el *sí mismo corpóreo* (metabólico y cognitivo). Del mismo modo sucede a nivel del *sí mismo personal*, pues mantengo mi identidad (biográfica) porque renuevo mis experiencias por el movimiento entre el olvido y el recuerdo. Esto significa que la experiencia del cuidado no puede darse en un acto puntual, sino que requiere un tiempo mínimo, al menos el necesario para que el sujeto cuidado alcance o recupere un *sí mismo* que lo inserte en una vida autónoma, en un discurrir libre que le permita configurar su *sí mismo* personal. Por último, si el fin del cuidado es que el individuo alcance la mayor autonomía posible y su bienestar, entonces el horizonte de la relación de cuidado es siempre el *futuro* del ser cuidado, porque se tiene que procurar que él esté en condiciones de realizar por sí mismo sus *posibilidades* como ser vivo o persona que lo empoderen para enfrentar son constantes necesidades.

Una vez aclarada la determinación temporal de las relaciones de cuidado, se puede comprender mejor el sentido de su espacialidad “encarnada”, la que he denominado *esfera de acogida*. Este espacio adquiere, simbólicamente, la forma de la esfera como una analogía con su referente natural, las estructuras orgánicas de acogida y protección como, por ejemplo, el útero materno. Una vez nacido, un ser humano es acogido en una esfera simbólica que se organiza siguiendo los mismos principios de autoorganización de la vida. La autoorganización está dada por los procesos recursivos de comunicación, en la forma dialógica, que se realizan tanto a nivel gestual (mirada, expresiones faciales, posiciones corporales) como a nivel de la palabra hablante<sup>874</sup>. Junto al diálogo comunicativo, están las acciones que se ejecutan o los comportamientos que se realizan, de modo que el diálogo es la primera forma de acción que enmarca a todas las restantes acciones al interior de la esfera de acogida. En la esfera de acogida se dan tres acciones: protección, custodia y prevención. No tienen un orden lexicográfico, ya que no hay prioridad de unas sobre otras y, por lo general, pueden darse simultáneamente.

La primera acción que se da en el espacio de acogida es la de *protección*, palabra cuyo sentido etimológico –dar un techo o cobijo– encierra la idea espacial de acogida encarnada.

---

874 Véase Buber, 1993.

A su vez, esta acción implica a otra acción: la *observación detenida*, el escudriñar con la mirada al sujeto cuidado dentro del “ámbito” espacial fijado por la percepción, en la medida que el sujeto cuidado está circunscrito en el campo de observación delimitado por el espacio de acogida. Ahora bien, en lo que se detiene el cuidador es en la vulnerabilidad del sujeto cuidado, que es la posibilidad donde se pone en peligro la identidad e integridad éste, lo que moviliza como mínimo a un actuar para conservar el estado de equilibrio precario, evitando que aumente o procurando que se restituya en su equilibrio dinámico.

La acción de mantener o conservar el estado de equilibrio de una vida nos lleva a la segunda acción relevante en el cuidado, a saber la *custodia*. Este término también remite a la idea de un espacio de cuidado que está a cargo de alguien (*custos* en latín significa guardián)<sup>875</sup>, pues el cuidar de algún modo necesita de un lugar en el que el cuidador pueda desplegarse con libertad, al menos un espacio donde su autonomía no corra riesgo.

Una última acción relevante del cuidar es la *prevención*, que tiene que ver, más que con el espacio, con el tiempo del cuidado, pues la clave de esta acción está en el anticipar el futuro curso de la vulnerabilidad, contrarrestar las tendencias que desestabilizan el equilibrio precario, un ir primero en el posible juego del balance del estado de fragilidad, todo lo cual implica una máxima atención. Asimismo, comprende la virtud de la prudencia, ligada a la precaución, pues se necesita interpretar de algún modo un devenir en esencia impredecible, ya que el ser de la vida y la redes que construye (biósfera) jamás se dejan predecir mecánicamente bajo reglas de cálculo precisas.

## **§26. La crítica a la fundamentación ontológica jonasiana: el vínculo entre *bíos*, *telos* y *éthos***

La crítica que enseguida acometo a la fundamentación ontológica de la ética jonasiana se compone de una revisión del problema del fundamento onto-teo-lógico en el cual incurre finalmente Jonas, lo que sustento en la idea de que la vida es sin fundamento: es un sí mismo virtual o insustancial que tiene un origen desde sí mismo o endógeno gracias a una lógica causal circular. Esta cuestión encuentra sus bases en la propia fenomenología de la vida jonasiana que se trabajó en la primera parte de la tesis junto con los aportes empíricos de la teoría de la *autopoiesis*, pero que, sin embargo, nuestro autor desconoció al momento de fundamentar su ética en el fenómeno de la vida. Como resultado de dicha crítica al fundamento metafísico jonasiano, efectué una corrección a su teoría del valor por medio de una concepción del valor y de los bienes humanos encarnados, cuyo fundamento antropológico desarrollé en el parágrafo anterior, y que servirá para esbozar un programa de una ética encarnada, la cual se sustentaría en la articulación de los conceptos operativos de *bíos*, *télos* y *éthos*. Esta crítica al fundamento onto-teo-lógico jonasiano no significa desconocer

---

<sup>875</sup> En el lenguaje eclesiástico la “custodia” es donde se conserva el santísimo sacramento que en el rito deviene el cuerpo de Cristo.

la validez de la relación entre ontología, axiología y ética. Lo que propongo como vía de superación del fundamento metafísico jonasiano consiste en esbozar una ética encarnada por medio del vínculo entre *bíos-télos*, por un lado, y *éthos*, por otro. El primer aspecto de esta relación está dado por la unidad de la vida (la vida no cualificada o meramente biológica y la vida cualificada o la experiencia del vivir), lo que he dado en llamar *bíos*, junto con la finalidad de la vida como base de la unidad entre el valor *per se* y el valor cualificado de la vida misma, respectivamente, unidad que he denominado *télos*. El segundo aspecto está dado por la unidad de la ética en la espacialidad encarnada (esfera de acogida: biósfera) y en la temporalidad vivida que comprende la integridad, la identidad y las condiciones de posibilidad y de necesidad del vivir, lo que he dado en llamar *éthos*, aspectos que fueron analizados en el párrafo anterior.

Antes de entrar al análisis crítico de la fundamentación ontológica de Jonas, quiero referirme a la lectura que hizo Paul Ricoeur de la filosofía jonasiana, porque, en su diagnóstico crítico pone el acento, como ningún lector de Jonas lo ha hecho, en el nudo de lo que quiero plantear como superación del fundacionalismo jonasiano<sup>876</sup> y que tiene que ver con las tres tesis vinculadas a los conceptos operativos de *bíos*, *télos* y *éthos*. Ricoeur en su artículo «La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas»<sup>877</sup>, sostiene que el fundamento ontológico de la ética de la responsabilidad que Jonas busca en la filosofía de la biología, no hace de esta propuesta un naturalismo ético, porque la finalidad natural y el valor de la vida no son usados como patrones normativos. El problema se plantea entonces en cómo entender la inserción de la ontología de la vida en la responsabilidad del hombre por el hombre, esto es, por la existencia y esencia de la humanidad futura. Si bien, según Ricoeur, Jonas justifica esta relación afirmando en último término que el deber antropológico incluye solidariamente el deber para con el resto de la vida planetaria, el principio de responsabilidad sigue siendo autorreferencial (en el sentido de referido al ser humano), pero en tal caso se puede remitir a un fundamento kantiano o postkantiano como el de la ética discursiva. Por esto, el filósofo francés termina por afirmar que la ontología de la vida jonasiana es fundamento suficiente pero no necesario del principio de responsabilidad, concluyendo con el siguiente diagnóstico:

876 Hottois señala que la empresa fundacional de la ética jonasiana se puede criticar desde cuatro frentes: i) las diversas críticas contemporáneas al proyecto de fundación filosófica (la lingüística wittgensteiniana, la destrucción de la metafísica heideggeriana, la deconstrucción de la ontología derridiana); ii) trilema del racionalismo crítico de Hans Albert (toda fundación cae en un círculo vicioso, o en un dogmatismo, o en un regreso al infinito); iii) la fundación monológica no responde al carácter dialógico de la razón y de todo discurso, como sostienen Apel y Habermas; iv) pragmatismo, sin apelar a fundamentos, interpreta el sentido del discurso en función de sus consecuencias prácticas, como sostiene Dewey, James, Durbin, entre otros. Véase Hottois, G. (1993). «H. Jonas et H. T. Engelhardt: quelques observations critiques». En: G. Hottois (ed.). *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*. París: Vrin, pp. 11-31

877 Ricoeur, Paul. «La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas». En: *Le Messager Européen*, 1991, 5, pp. 203-218 [Reproducido en Ricoeur, P. (1999). «Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas». En: P. Ricoeur. *Lectures 2*. París: Éditions du Seuil, pp. 304-319].

Si mi interpretación es exacta, la discusión de la demostración concerniente al fundamento último del principio de responsabilidad debería conducir hacia la arquitectura que permite coordinar tres axiomas aparentemente distintos: la vida dice sí a la vida; la idea de humanidad exige ser realizada; el ser vale más que el no ser. El primer axioma representaría la contribución de la filosofía de la biología a la ética; en cuanto a lo segundo, no podemos ver otra cosa que, le guste o no a Jonas, una raíz de kantismo, de la que se podría hacer cargo, entre otras variantes, una ética de la argumentación; la tercera, la más fundamental, debería mantener su marca propiamente leibiniziana, con un énfasis platónico, en la medida que es el Bien, con B mayúscula, el que envuelve el ser y el debe-ser. El secreto a develar del pensamiento de Jonas me parece que consiste en la correspondencia tácita entre los tres axiomas, correspondencia que permite entrar en la filosofía de Jonas sin importar a partir de cual de estos tres axiomas. Tomados en conjunto, éstos me parecen formar un vasto círculo hermenéutico. La cuestión sería entonces, como lo ha dicho quien usted sabe, de ningún modo evitar el círculo, sino entrar correctamente<sup>878</sup>.

Sin duda, el genio interpretativo de Ricoeur acierta en dar con el secreto de la obra de Jonas, apuntando al corazón de la hipótesis planteada en esta investigación: el vínculo entre *bíos* (la vida dice sí a la vida), *télos* (el ser vale más que el no ser) y *éthos* (la idea de humanidad exige ser realizada). Sin embargo, se equivoca, a mi juicio, en la posible entrada correcta al círculo que él remite a algún tipo de fundamento necesario y suficiente, y que deja por descifrar. El misterio está quizás en que el círculo hermenéutico de la filosofía de Jonas forma parte de la propia temática central: el ser de la vida. La vida es por sí misma un círculo hermenéutico, es un ente en el mundo y da sentido a un mundo, ya desde su mínima configuración metabólica (autopoiética) hasta el ser humano, quien en su autointerpretación de la vida en el ser forma parte de este círculo. El axioma que debe coronar los tres axiomas propuestos por Ricoeur es la tantas veces citada frase de Jonas: «sólo la vida puede ser conocida por la vida»<sup>879</sup>.

La cuestión que quiero tratar en este párrafo final es que la entrada al círculo no existe porque ya estamos en él: la vida es sin fundamento, no se remite a nada pero es algo que da sentido, es un círculo que surge desde sí mismo.

*a. El problema del fundamento onto-teo-lógico: la vida es sin fundamento, la co-implicación entre ser y fenómeno*

La fundamentación ontológica de la ética de la responsabilidad de Jonas arranca de la reflexión sobre la vida y el *télos* orgánico como valor fundamental del ser, que él expuso a modo de esbozo de un programa de nueva ética en el epílogo de *The Phenomenon of Life*. La tesis jonasiana es que el valor del ser de la vida hace un llamado a su respeto y cuidado

---

878 Ricoeur, 1999, pp. 318-319.

879 Véase en la monografía de Pommier el cap. VI: "L'hommage critique de Paul Ricoeur à Hans Jonas" en el que aborda el ensayo que citamos y la reapropiación hermenéutica de la ética jonasiana (Pommier, 2013, pp. 171-201).

(*Sorge*) por parte del ser humano que es resultado evolutivo de ese valor y que se expresa en la responsabilidad de éste por el futuro de la humanidad y la Tierra que habitará. Si bien el nudo de esta argumentación ya está explicitado en la obra recién mencionada, quiero mostrar que esta línea de fundamentación ontológica en el viviente se pierde en el entramado de las tesis principales de *El principio de responsabilidad*, porque Jonas cae en una fundamentación onto-teológica que, sin embargo, él mismo quería evitar con su nueva lectura del ser a partir del ente vida. Esto porque termina por pensar el valor de la vida de un modo parcial, es decir, sólo considerando el valor de la autoafirmación de la vida (autopreservación) y no el valor que nace desde la vida misma. Este sesgo lleva a Jonas a un idea del valor de carácter objetivista (no relacional o co-dependiente como la vida misma lo opera internamente) que luego desplaza hacia la naturaleza y el cosmos como referentes exógenos del origen del valor (ver §13 y 15). En ese instante, nuestro pensador introduce de contrabando un fundamento onto-teo-lógico, quizás, por su deseo de superar a toda costa cualquier rasgo de nihilismo en la ética, tal como lo advirtió en su maestro Heidegger.

En la primera parte de la tesis, expuse que el principio vida lleva a una comprensión del ser en un sentido dinámico o en devenir, donde la contingencia del fracaso, la fragilidad del ser, está siempre presente, y así los rendimientos de la ontología fenomenológica de la vida lo muestran. Por lo tanto, es una idea del ser opuesta a la idea de un ser en sentido objetivista, representacional y sustancial. El error de Jonas consiste en extrapolar parcialmente los rendimientos de la ontología fenomenológica de la vida a una metafísica de la naturaleza de tipo objetivista. Ello mediante el desplazamiento de la idea de valor encarnado desde el ser vivo (el organismo “enactúa” un valor al interactuar con su medio, por lo que éste tiene un origen co-dependiente) y desde el devenir evolutivo de la vida misma, hacia una naturaleza con un valor objetivo y abstracto, operación que lleva implícito un fundamento onto-teo-lógico.

No obstante, el principio vida muestra que la negatividad, la nihilidad, es una posibilidad siempre actuante en el ser, lo cual contradice la idea de un fundamento metafísico o último, es decir el de un principio de razón suficiente, que el mismo Jonas intenta evitar, reformulándolo en el lenguaje del “deber-ser” (ver §16), pero que termina por caer de lleno en él. El hecho de argumentar que la naturaleza “tiene que” (*necesidad*) conducir hacia la vida, sin tomar en cuenta los límites propios del “poder-ser” (posibilidad), fue lo que permitió a Jonas postular una idea objetivista del valor y del bien como fundamento último. El fundamento último para Jonas es la idea de naturaleza como una subjetividad sin sujeto, o subjetividad difusa, que posee apetencias o fines que empujan irremediablemente, en el juego de las posibilidades cósmicas, hacia la libertad orgánica y hacia la autoconciencia humana. Ello siguiendo dos principios: el “principio de continuidad evolutiva” y el “principio antrópico”, el cual sostiene que lo ya existente, lo más evolucionado, tenía que estar en germen en lo menos evolucionado. Pero este argumento es contradictorio con la propia tesis ontológica de Jonas, a saber que en el ser, sólo desde el surgimiento de la vida, se introduce un principio

de negatividad. Por ello no es posible sostener que la emergencia de la vida haya sido una necesidad contenida en la materia y no más bien una contingencia que fue causa de sí misma (ver §13 sobre el concepto de emergencia en la vida y el principio antrópico). El principio vida como sostendré es sin fundamento, tiene un origen desde sí mismo en una lógica circular, lo cual resulta paradójico tan sólo para un pensamiento lineal u objetivista, pero no para un pensamiento que afirma el origen co-dependiente y sin fundamento de los entes.

Considero que Jonas cae preso de la necesidad de encontrar un fundamento último, al menos, por tres razones. La primera, por su afán de escapar a toda costa del nihilismo, especialmente, el heideggeriano. La segunda, porque persiste en él una suerte de existencialismo heideggeriano en la lectura de la vida y un defecto de fenomenología de la encarnación y la enacción en los términos que Varela plantea. La tercera, porque efectúa un doble desplazamiento, por una parte, del punto de vista endógeno o interno de la vida (“autoafectación” y “valor cualitativo”) al punto de vista exógeno o externo (“autoafirmación” y “valor objetivo”) de ésta; y, por otra, un desplazamiento de la vida como autoafirmación de su individualidad ontológica a la totalidad de la naturaleza, incluso hasta el origen del cosmos. Tal desplazamiento se lleva a cabo mediante la idea de una naturaleza como subjetividad sin sujeto, con tendencias, apetencias y deseos, pero la cual carece de un cuerpo orgánico, lo que resulta contradictorio con la ontología fenomenológica de la vida de nuestro autor.

El escape del nihilismo lo lleva a adoptar la conjetura de una interioridad y teleología inmanentes a la naturaleza y a el cosmos como verdades casi incontrovertibles que se sustentan desde el principio antrópico que justifica el hecho de que «debe ser el hombre» y no la nada. En palabras de nuestro autor, tal intuición antrópica se expresa así: «la posibilidad de elegir la desaparición de la humanidad afecta a la cuestión del deber-ser del hombre, y esta cuestión nos hace retroceder necesariamente a la cuestión de si debe haber algo en vez de nada»<sup>880</sup>. La pregunta por el ser frente a la nada, es una pregunta que en Jonas, y en esto recurrimos al mismo Heidegger, «surge, por ejemplo, en momentos de gran desesperación, cuando parece desvanecerse todo el peso de las cosas y el sentido se oscurece por completo»<sup>881</sup> y, no hay sombra de duda, que ese fue el contexto de donde nació su filosofía de la vida y de la responsabilidad. En este sentido, hay en Jonas una fuerte reacción al asedio nihilista que vuelve a revivirse al momento de construir su ética, mediante un metafísica sustancialista de la naturaleza que, sin embargo, contradice los propios rendimientos de su fenomenología del viviente, puesto que debería llevar a una idea del ser en movimiento y entretejido de nihilidad o vacuidad<sup>882</sup>.

---

880 PR. p. 97 (93).

881 Heidegger, M. (1999). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, p. 11.

882 Sobre la relación entre el pensamiento heideggeriano acerca de la nada y el nihilismo o vacuidad en la tradición budista, véase Thompson, E. (1986). «Planetary thinking/planetary building: An essay on Martin Heidegger and Nishitani Keiji». En: *Philosophy East and West*, 36:3, pp. 235-252. Véase la obra del maestro de Nishitani, Nishida, Kitarô. (2006). *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*. Salamanca: Sígueme. De Nishitani, véase *La religión y la nada*. Madrid: Siruela, 1999.



En este orden de ideas, nuestro autor, termina atribuyendo a la naturaleza en general las notas de la finalidad inmanente, la subjetividad difusa y la interioridad, propias del viviente mínimo, de tal suerte que con esta operación de abstracción especulativa, termina por debilitar la condición ontológica propia de la vida, a saber su negatividad interna, liquidando de paso la tensión dialéctica esencial entre el ser y el no ser, al optar por la primacía de lo primero sobre lo segundo. No es fortuito que el autor de *El Principio de Responsabilidad*, vuelva con insistencia sobre la cuestión leibniziana de que primero haya sido el ser en lugar de la nada, pero planteándola en el sentido de «si *debe* ser algo en vez de nada».

Nótese cómo la primacía del ser sobre la nada lleva a una primacía absoluta y preferencia por el valor objetivo del ser viviente y de éste a la necesidad de anclarlo a un fundamento último en una naturaleza (subjetividad sin sujeto). Este movimiento de afirmación radical que pasa por el ser, el deber ser, el valor, y, finalmente, hacia el fundamento, no es otra cosa que el intento jonasiano por plantar cara a un nihilismo como “grieta” del ser que socava desde su abismo a la vida, su valor absoluto, así como a toda posibilidad de una ética fundada en la vida<sup>883</sup>. En palabras suyas: «Yo afirmo que, si no se reconoce una preeminencia absoluta del ser sobre el no-ser, éste puede ser elegido en lugar de cualquier alternativa del ser. Así pues, la respuesta a la cuestión general es de verdadera importancia para la ética»<sup>884</sup>. Una vez más, se muestra aquí la intencionalidad latente que entrecruza el *bíos*, el *télos* y el *éthos*, en la medida en que, para nuestro pensador, si triunfa la enfermedad del nihilismo sobre el *bíos*, esto conduce a la eliminación del *télos* y del sentido del ser de la vida con la correspondiente imposibilidad de un *éthos*. El problema aquí en Jonas reside en que no es necesario recurrir a un fundamento último de tipo metafísico para mantener tales vínculos, esto es, la relación entre ontología, axiología y ética<sup>885</sup>.

La segunda razón por la cual Jonas es víctima de un pensamiento del fundamento absoluto, tiene que ver con un exceso de existencialismo heideggeriano y un defecto de fenomenología de la carne, para utilizar el concepto de Merleau-Ponty<sup>886</sup>. En relación con lo primero, porque la extensión de la analítica del *Dasein* al ser vivo hace que Jonas ponga el énfasis del no ser interno propio de la vida en la posibilidad de la muerte, esto es en

883 Para una lectura positiva de la argumentación jonasiana contra el nihilismo sobre la base de la fundación ontológica o metafísica en la autoafirmación originaria del ser por sobre el no ser, véase Dewitte, J. (1993). «La réfutation du nihilisme». En: G. Hottois (ed.). *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*. París: Vrin, pp. 75-91.

884 PR, 96-97 (92-93).

885 Según Hottois, Jonas en su tesis de la primacía del ser sobre el no ser, en lo que se quiere combatir es el nihilismo, implica dar una primacía radical del tiempo sobre el ser. Dice: «El tiempo debe permanecer contenido todo entero en el bucle por el cual el ser se quiere a sí mismo y nada más que él mismo» (Hottois, 1993b, 18).

886 En el prefacio de *Signos* Merleau-Ponty aclara lo que entiende por la expresión "pensamiento fundamental" o pensamiento del ser en relación con la circularidad dialéctica entre physis-vida-logos: «Fundamental porque no es acarreado por nada. Pero no fundamental como sí, con él, se tocara un fondo en el que fuera preciso establecerse y permanecer. Es, por principio, sin fondo, y, si se quiere, abismo; ello quiere decir que no está nunca consigo mismo, que lo encontramos junto o a partir de las cosas pensadas, que es abertura, la otra extremidad invisible del eje que nos fija a las cosas y a las ideas» (S, 38 [29-30]).

el existencial del “ser-para-la- muerte”. Asimismo, pone un mayor énfasis en el carácter solipsista del organismo a través de los conceptos de metabolismo y forma viva individual (autoorganización), dejando en la sombra el carácter relacional del organismo con otros vivientes (interanimalidad), tanto así que, en su descripción de la animalidad, el fenómeno de la reproducción sexual brilla por su ausencia del mismo modo que en la descripción del *Dasein* que hace Heidegger. Por otra parte, nuestro autor oculta el hecho de que el no-ser en la vida, esto es la posibilidad constante de la muerte por la amenaza del entorno, no sólo hace referencia a la libertad de la autoafirmación en la indigencia, que es aquello que él destaca al momento de fundamentar la ética, sino también hace referencia a la negatividad en términos de deseo, de interés o propósito. En efecto, la constante carencia en la totalidad orgánica de aquello que necesita para su vivir, esto es, lo que le hace falta para mantener su autoorganización, se expresa en un deseo de salir al mundo, a su encuentro, y ya no sólo en una amenaza del mundo. Es el carácter libidinal o el deseo de la vida lo que manifiesta que ella misma tiene un punto de vista endógeno, una interioridad subjetiva.

Ahora bien, este mismo exceso de existencialismo solipsista en la lectura de la vida hace que Jonas no logre desarrollar, aunque sí intuir, el vínculo entre ser y fenómeno. Este último aspecto, tiene que ver con el defecto de fenomenología de la carne, por cuanto Jonas no logra entender cabalmente ni desarrollar las implicaciones de que todo cuerpo orgánico, en tanto que es un individuo ontológico por y para sí, es, al mismo tiempo, fenómeno por sí mismo: es un cuerpo biológico y fenomenológico, al mismo tiempo. En efecto, el ser vivo no se reduce a su estructura material, la cual está siempre en devenir, ya que es una totalidad que emerge de sus propiedades materiales y ésta es sólo aprehensible como fenómeno. Esto debido a que la emergencia de la totalidad respecto de las partes componentes es dada por la vida desde y por sí misma. Por ello, la totalidad viva no es una identidad sustancial fija y estable, sino que es un identidad, por decirlo de algún modo, cargada de vacío, es un «sí mismo virtual» (Varela) que surge en una temporalidad que es fruto del hacer mismo del ser viviente. Dicha totalidad orgánica, por lo tanto, es una dinámica, cuyo ser está ahí para ser visto, es decir es un fenómeno (ver §9). En este punto lo esencial es entender que ese fenómeno no es constituido y dependiente de una conciencia observadora, sino que es creado continuamente por el organismo vivo. Con ello, la fenomenología deviene siempre fenomenología de la vida, porque con la vida se inaugura el sujeto fenomenológico, el punto de vista interno que abre un horizonte de trascendencia. Con el ser vivo surge en la naturaleza un punto de vista endógeno, una trascendencia a un mundo y, por tanto, la estructura intencional es constitutiva de la vida y ella está enraizada en el deseo. Como bien lo desarrolló el biólogo Varela, la autonomía (*autopoiesis*) y la cognición en la vida están unidas desde el origen de ella misma.

La tercera razón por la cual Jonas busca un fundamento absoluto está relacionado con su intento de responder al «por qué es algo» fuera del ámbito de la religión (un agente creador como causa primera), mediante una metafísica de la naturaleza y la justificación de un valor *per se* en el ser de la vida, y, por ende, con independencia de una perspectiva teológica-

metafísica. Sin embargo, mediante esta estrategia argumentativa termina por caer en esta misma perspectiva. La estrategia fue salir del fundamento teológico metafísico del ser y del deber ser, a través de su ontología de la vida, con la idea de la autoafirmación de la vida en el ser como valor de todo los valores. Considera que éste es un valor intrínseco y por lo mismo es un valor objetivo que es independiente de un observador o de una conciencia axiológica. Por eso, puede llegar a afirmar que «lo bueno o valioso, cuando lo es por sí mismo y no sólo gracias a un deseo, necesidad o elección, es, por su propio concepto, aquello cuya posibilidad contiene la demanda de su realidad; con ello se convierte en un deber tan pronto como exista una voluntad capaz de percibir tal demanda y transformarla en acción»<sup>887</sup>.

Sin embargo, este es un punto de vista exógeno para comprender el valor de la vida, puesto que tiene que ver con el modo de existir del viviente para un observador y que consiste en su autoafirmación en el ser frente al no ser, el cual termina por «engullirlo», como dice Jonas, ya sea éste como individuo o como especie (la gran mayoría de las especies se han extinguido en el curso de la evolución). Si bien esta perspectiva de la vida como perseverancia o *connatus* revela una idea de la finalidad inmanente, el interés del viviente de seguir viviendo, y, a su vez, es la manifestación originaria del valor de todos los valores, la elección por el sí mismo, no agota toda la profundidad de la idea de valor que está esencialmente ligada a lo vivo. Porque la dimensión primordial de la finalidad y el valor en la vida está dado por el punto de vista endógeno o interno de ella misma, el cual sólo es posible comprender para un sujeto cognitivo que toma en cuenta la autoexperiencia del vivir y de estar abierto teleológicamente un mundo y ver así en el operar del viviente un actuar desde y por sí mismo, esto es por medio de una finalidad interna adecuada a su propia constitución orgánica.

La afirmación de la vida en el ser tiene una cualidad propia para cada viviente que es el resultado co-dependiente de su acoplamiento estructural con el medio (ver §9). El organismo en su “enacción” con el entorno crea su propio mundo de significados. Como dice Varela, el sentido o los significados vitales para el propio organismo son el excedente de su interacción o enlace con el entorno (punto de visto exógeno), lo que genera un propio mundo ambiente<sup>888</sup>, es lo que Uexküll denominó como *Umwelt* (ver §9). De tal modo que, los valores generados por la vida desde su interior, dependen de la capacidad de autoafección del viviente, de sentir un entorno y sentirse a sí mismo en ese acto, lo que significa que, en virtud de su interioridad subjetiva, no sólo persigue autopreservarse en el ser sino preservarse con la cualidad o bien propio de su especie. Por ello, dice acertadamente Jonas, «la capacidad de sentir, tal como se inició en los organismos, es el valor primordial de todos los valores»<sup>889</sup>.

Esta perspectiva endógena o interna de la vida, en relación con los valores, fue la que, a mi juicio, Jonas olvidó cuando buscó el fundamento último de rango ontológico para justificar un deber de cuidado responsable para con una vida humana auténtica en la Tierra. Asu-

---

887 PR, 153 (145).

888 FV, p. 86.

889 PhU, 96.

miendo una perspectiva externa del valor de la vida como valor objetivo (autopreservación en el ser frente al no ser), bastó un solo paso para que Jonas desplazara el sentido del valor, desde su sede originaria (el ser orgánico), a la naturaleza en general a la que otorgó las propiedades de la finalidad interna (apetencia, tendencia, deseos) y de la interioridad sintiente, en términos de subjetividad sin sujeto, aunque carezca de un cuerpo orgánico. Sin embargo, esta idea contradice lo que el mismo Jonas afirma: la «revolución ontológica» de la vida en la materia. Fue a partir de la vida que surgió una interioridad, un punto de vista que constituye significados, en la medida que es autonomía material donde la forma o totalidad es la esencia y la materia lo contingente. En consecuencia, no se podría describir a la naturaleza como una totalidad orgánica, pues no es una autonomía organizacional.

Ahora bien, desde esta metafísica de la naturaleza hasta la conjetura de un «eros cosmogónico» operante desde el estallido original, no hubo mucho trecho en las reflexiones de Jonas. Y, finalmente, desde el “eros cosmogónico” hasta la idea de un Dios que renuncia a su poder, una vez que ha creado el mundo, para dar lugar a la autonomía cósmica y al juego de sus posibilidades —aquí Jonas ya no habla de las condiciones de necesidad tan importantes en la existencia viviente— que un día aprovechó para hacer emerger la vida, fue el paso casi inmediato. Pues, la verdad es que en el pensamiento de Jonas siempre estuvo de contrabando la idea de un Dios ausente, por lo que no resulta extraño que se hubiese fascinado en los inicios de su camino filosófico con el fenómeno gnóstico. Y aquí la influencia de su maestro Heidegger fue decisiva.

No obstante, si nos detenemos en el campo empírico-trascendental de la vida, el punto de partida de lo que somos en esta Tierra que es configurada por la vida misma (biósfera), no es necesario apelar a un fundamento onto-teo-lógico para justificar un deber de responsabilidad para con los seres humanos futuros en la Tierra en los términos jonasianos, y, a su vez, que permita vincular la ontología (*bíos*), la axiología (*télos*) y la ética (*éthos*).

Siguiendo la doble dialéctica del organismo que propone Varela, válida para todo viviente incluido el humano, compuesta por la dialéctica de la identidad (un *sí mismo* producto de una red con propiedades emergentes que genera una totalidad que condiciona la red) y la dialéctica cognitiva (excedente de significación para este *sí mismo* en su enlace permanente y necesario con su entorno), daré paso a la idea de que la vida es sin fundamento, en la medida que obedece a un origen co-dependiente. En este sentido, dice Varela que:

[...] los seres vivientes y sus mundos están en relación unos con otros mediante *especificaciones mutuas* o *co-determinaciones*. Por tanto lo que describimos como regularidades medioambientalmente significativas no son características que han sido internalizadas, como asumen la tradición representacional dominante en las ciencias cognitivas y el adaptacionismo en la biología evolucionista. Las regularidades medioambientales son el resultado de una historia conjunta, una congruencia que se desprende de una larga historia de co-determinación. En palabras de Lewontin, el organismo es tanto sujeto como el objeto de la evolución. [...] Doble dialéctica: la naturaleza de una identidad y la naturaleza de una relación con el mundo. Doble

paradoja: autoproducción por contención dependiente; autonomía de conocimiento a través del enganche con el medio ambiente. Ambas dialécticas dan lugar a la naturaleza cambiante del organismo, siempre formándose a sí mismo e informando donde está, y siempre implicado en los antecedentes de donde proviene. Organismos, fascinantes redes de sí mismos no sustanciales/vacíos, nada más ni nada menos que existencias circulares, de niveles múltiples y final abierto, siempre movidos por la falta de significación que ellos mismos engendran al afirmar su presencia<sup>890</sup>.

De manera que la pregunta por el ser de la vida remite no a un fundamento sino a un «fondo in-fundado», siguiendo el concepto heideggeriano, pero tomando distancia de éste diré que tal fondo in-fundado es la vida misma en tanto sintiente y sentida, percipiente y percibida, tocante y tocada; reversibilidad de la vida que obedece a su causalidad circular que es movida siempre por la falta constitutiva de significación y falta que puede tomar el nombre de intencionalidad o deseo. Sostengo, entonces, que no hay algo así como un fundamento metafísico de la naturaleza, en el sentido jonasiano, ni tampoco un fundamento teológico, como el mismo Jonas critica, pero en el cual termina por caer, porque no hay un origen completo y puro externo al ser que lo fundamente.

Recurriendo a la idea de origen sin sustancia que explora Varela para comprender el origen de la vida, la evolución, el acto de conocer, lo social, entre otros fenómenos, puede verse una común lógica en todos estos fenómenos «en la forma de una causalidad circular que unifica a dos términos a pesar del hecho de que uno alega ser jerárquicamente superior a otro»<sup>891</sup>, por lo que no hay un fundante y un fundado, sino, más bien, cada uno depende del otro, tal como la lógica del suplemento de Derrida, sobre la cual trabaja Varela, demuestra<sup>892</sup>. En el caso de la vida mínima, esta lógica de lo in-fundado se muestra así: la red metabólica produce una célula como unidad (totalidad) con un límite o membrana que distingue el interior del exterior y, a su vez, ese límite hace posible recursivamente a la red, y, a su vez, la red...., así sucesivamente.

Aquí lo interesante es ver, tal como apunta Varela, que la tendencia a fijar un punto de referencia exógeno o punto fijo inamovible para explicar el origen de un orden o regularidad cual sea, como no puede apoyarse en el suplemento derivado o engendrado desde el punto fijo de origen, entonces, se genera la tendencia opuesta a negar la existencia de cualquier orden o regularidad, sentido, valor o significado. Pero la verdad es que ambas tendencias, el fundamentalismo sustancialista y el nihilismo deconstructivista, a fin de cuentas, si bien son tendencias opuestas, a la vez, son también complementarias<sup>893</sup>. La clave está aquí en entender que hay orden y regularidades que se generan desde adentro o desde puntos fijos endógenos, tal como el patrón mínimo de vida lo expresa y lo mismo aquello que emana de

890 FV, pp. 110-111.

891 FV, p. 389.

892 Véase Derrida, J. (1967). *De la Grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, cap. 4. "Du supplément à la source : la théorie de l'écriture", pp. 379-445.

893 Véase Varela, F, Thompson & Rosch, E., 1997, parte V: "Mundo sin fundamento", cap. 10: "La vía media" y cap. 11: "Haciendo camino al andar", pp. 251-290.

la vida: la evolución, la capacidad cognitiva, el valor, la sociedad, etc.

Una vez que sacamos sus respectivos y aparentemente exógenos puntos fijos, podemos ver el establecimiento de un círculo completo de autorreferencia que da lugar a una constitución endógena no-arbitraria. Para este punto fijo endógeno, existe orden: sociedad, valor, especies y objetos en el mundo. Sin embargo, a diferencia de la argumentación del punto de vista exógeno de los orígenes, dichas externalizaciones no se basan en otra cosa que en los agentes constitutivos mismos y los procesos particulares que los entrelazan. Todos se nutren de una lógica generativa fundamental. [...] Así, proponemos que el orden y su origen pueden ser concebidos –no importa cuán tenue o incompletamente se haga– de una manera que escapa tanto a la tentación de un fundamento último como referencia exógena a una Razón o Verdad última, como a la tentación de la total ausencia de cualquier regularidad y la desconexión de toda forma de orden. La clave está en el descubrimiento, para cada caso y en cada campo –pero compartiendo una lógica común–, de un proceso morfogenético capaz de autofundamentarse y autodistinguirse. Un origen que no es ni inexistente o esquivo, ni tampoco una fundamentación última o una referencia absoluta<sup>894</sup>.

Para cerrar esta primer nivel de crítica, quisiera volver a recordar la unidad del *bíos*, entre el vida (*Leben*) y el vivir (*erleben*) que propuse como hilo conductor de la primera parte de la investigación. Esta unidad significa que en la vida misma está el vínculo entre la cognición y el vivir, como fruto de la “causalidad circular” del organismo que genera un identidad (sí mismo) y una relación cognitiva con el medio. En este punto quedaba anclada la posibilidad de una fenomenología de la vida en lo que denominamos la circularidad hermenéutica viva y que en Jonas toma el nombre de antropomorfismo crítico. Sin embargo, nuestro autor parece olvidar, por las razones antes expuestas, esta circularidad cuando busca los fundamentos de su ética. El fenómeno de la encarnación, consustancial a la vida, que es un orden que se gesta desde su interior, me lleva a continuación a desarrollar una concepción del valor o de los bienes encarnados para luego dar los esbozos de un programa de una ética encarnada.

#### *b. Hacia una concepción del valor o de los bienes encarnados*

Señalé en el párrafo §13 cómo incurre Jonas en un recalcitrante objetivismo, e incluso en un antropomorfismo ingenuo (en un principio antrópico), toda vez que asigna las notas de finalidad, deseo y anhelo a la naturaleza y al origen del cosmos mismo. Asimismo, subrayé que nuestro autor saca conclusiones más allá de lo que le permiten las premisas acerca de la finalidad y el valor, a partir de la fenomenología de la vida, porque estos dos aspectos que son inherentes e inmanentes a los organismos individuales, los hace extrapolables a la naturaleza y al cosmos. Si bien el organismo es capaz de auto-cuidado en su proceso de individuación, mismidad e identidad interior, es difícil afirmar que en la naturaleza y en el origen del cosmos exista mismidad, autocuidado e identidad interior.

---

894 *FV*, pp, 415-416.

Para sortear este escollo, y con el fin de abrir un nuevo horizonte de interpretación, tanto de los conceptos éticos abstractos –entre ellos, el de libertad, autonomía, bienestar, justicia, equidad, etc.– como de los bienes humanos –vida, familia, amistad, trabajo, juego, experiencia de la belleza, conocimiento práctico, conocimiento teórico y armonía interior<sup>895</sup>- a los que dichos conceptos aluden, no desde una relación exterior como si los primeros fueran una suerte de exoesqueleto o agregado artificial de los segundos, propongo leer, conceptos y bienes dentro de «esquemas metafóricos para la moralidad», siguiendo las tesis de la "filosofía de la carne" de Lakoff & Johnson<sup>896</sup>. La tesis que quiero plantear es que la teoría del valor y de los bienes humanos ha de entenderse desde la óptica de una “ética encarnada”, la cual abordaré en sus líneas generales en la letra siguiente de este mismo apartado. En este orden de ideas propongo una interpretación de la ética en los siguientes términos:

1) No es posible sostener principios éticos puros si tenemos en cuenta que muchos de nuestros conceptos ético-morales están estructurados por metáforas (encarnan experiencias primarias), por lo que nuestras inferencias del razonamiento moral provienen de estos dominios; 2) es difícil sostener una ética monolítica, homogénea y consistente sobre la base de un conjunto de conceptos, pues se entrecruzan en una misma teoría metáforas incompatibles (v. gr. empatía moral y la autoridad moral); 3) la moral y la ética tienen una fundamentación en nuestras experiencias del bienestar como seres psicofísicos, por lo que nuestros conceptos morales no son arbitrarios ni operan sin restricciones; 4) es difícil sostener una ética deontológica pura que construye los principios de un modo independiente de los bienes.

Ahora bien, esta audaz tesis, la del carácter esencialmente metafórico de nuestros conceptos ético-morales y de su fundamento en la experiencia corpórea, la sostienen dos filósofos norteamericanos provenientes de la psicología cognitiva cercanos a las tesis de la filosofía de la "enacción" de Varela, Lakoff & Johnson, en su libro *Metaphors We Live By* (1980)<sup>897</sup> y más ampliamente en *Philosophy of the Flesh* (1999). Ellos proponen que una filosofía empíricamente responsable debe superar los presupuestos de las filosofías trascendentes que separan el mundo sensible (experiencia corpórea en un mundo entorno) del mundo inteligible (razón pura teórica y práctica), como también, de las filosofías realistas o empiricistas ingenuas<sup>898</sup>.

Este enfoque invita a reconsiderar nuestros conceptos filosóficos tradicionales, entendiendo a la razón en tanto «razón encarnada», en los siguientes términos y que son coherentes con la antropología jonasiana y merleau-pontiana (ver §8) y la filosofía del organismo de

895 Una exposición pormenorizada de estos bienes humanos, en el marco de una ética de la ley natural, ver Gómez-Lobo, Alfonso, (2006). *Los bienes humanos. Ética de la ley natural*. Santiago de Chile: Editorial Mediterráneo, pp. 29-45. Por cuestiones de espacio no es mi interés explicar cada uno de los conceptos y bienes esbozados, ni menos asumir los presupuestos naturalistas del autor. En todo caso, me centraré en los conceptos de autonomía y cuidado en relación con estos bienes básicos.

896 Lakoff, George & Johnson, Mark. (1999). *Philosophy of the Flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books. A member of the Perseus Books Group.

897 Lakoff, George & Johnson, Mark. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

898 Cf. Lakoff & Johnson., 1999, p. 21.

Varela bajo el paradigma de la enacción (ver §9): 1) la razón –cuya función no sólo consiste en hacer inferencias lógicas, sino también en la habilidad para resolver problemas, evaluar, deliberar cómo debemos actuar y alcanzar la comprensión de nosotros mismos, de los otros y el mundo– emerge de los patrones recursivos de nuestra experiencia corpórea de percepción y movimiento que crean nuestro sistema conceptual y nuestro métodos y esquemas racionales, por lo que la razón no es un rasgo trascendental del universo ni se reduce a una mente desencarnada; 2) la razón es evolutiva, en el sentido de que emerge de la vida que le precede y hace uso de las formas de percepción y de inferencia motora que también están presentes en los animales superiores, en este sentido somos herederos de la evolución de la vida; 3) la razón no es universal, en el sentido trascendente, extraña a la estructura del universo o mundo sensible, es universal en un sentido empírico-trascendental, ya que es una capacidad compartida por todos los seres humanos; 4) la razón no es accesible absolutamente por autorreflexión, pues se hunde en un enorme inconsciente cognitivo al que no tenemos acceso; 5) la razón no usa un lenguaje literal con significados objetivos (correspondencia objetiva entre palabras y cosas), sino que es esencialmente metafórica e imaginativa (esto está relacionado con la tesis de Jonas acerca del surgimiento de los conceptos abstractos a partir de las capacidades simbólicas del ser humano que están enraizadas en los esquemas perceptivo-motores); 6) la razón no es desafectada y neutra sino que es emocionalmente comprometida<sup>899</sup>.

¿Qué consecuencias tiene este enfoque si miramos nuestros conceptos morales y las construcciones teóricas que hacemos a partir de ellos? Siguiendo estas premisas de una filosofía de la carne o de la mente encarnada (*embodied mind*), comienza a resquebrajarse la solidez de dos de los esquemas teóricos de la moral deudoras del concepto de autonomía y que representan paradigmáticamente Kant y Mill. La moral deontológica (o de los deberes) racionalista kantiana se construye sobre la idea de una persona moral autónoma que somete su voluntad a una libertad trascendental absoluta, ajena a cualquier pasión, afecto, sensibilidad, emoción, presupuestos fácticos como las relaciones de crianza y cuidado a los dependientes y vulnerables, contextos familiares, sociales e históricos, etc., todo lo cual niega nuestra razón encarnada y esencialmente metafórica y emocional. Ya Hegel había criticado el formalismo vacío de la moral kantiana que impedía elaborar una doctrina inmanente (no trascendental) de los deberes. Por otra parte, el utilitarismo hedonista de Mill (una ética consecuencialista o teleológica: la utilidad está en función del placer o la felicidad) parte de la construcción de un sujeto racional autónomo que es capaz de actuar mediante un razonamiento de maximización de la utilidad, lo cual niega que los seres humanos concretos y reales no tienen un control consciente absoluto de sus razonamientos, pues, obedecen a otros marcos de inferencia y metáforas.

Según Lakoff & Johnson, las teorías éticas están construidas por no más de una decena de sistemas de metáforas morales, fundadas en nuestras experiencias encarnadas del bienestar que constituyen bienes humanos básicos: i) es mejor estar sano que enfermo (bienestar

---

<sup>899</sup> Cf. Lakoff & Johnson, 1999, pp. 21-22.



es salud); ii) es mejor ser fuerte que débil (fortaleza moral); iii) es mejor estar bajo control que estar fuera de control o dominado por otros (moral como autoridad y orden vs. libertad moral y sus límites); iv) es mejor tener la suficiente riqueza para vivir confortablemente que estar empobrecido (bienestar como riqueza y persecución del propio interés); v) es mejor estar vinculado socialmente, protegido, cuidado y acogido que estar aislado, vulnerable, ignorado y desatendido (moral de cuidado y empatía); vi) es mejor estar bien posicionado y balanceado que desbalanceado o incapaz de pararse (moral de esquemas contables: reciprocidad, retribución, venganza, restitución, derechos, etc.)<sup>900</sup>. Estas metáforas se aglutinan a su vez en dos modelos (idealizaciones) principales de la moralidad: 1) la moralidad del padre de familia estricto y 2) la moralidad de la familia cuidadora. El núcleo del primero está conformado por las metáforas de la fortaleza moral, la autoridad moral y el orden moral; y el segundo, está configurado por la moral de empatía y la moral del cuidado. En cada uno de ellos nuestros principios o conceptos morales abstractos (autonomía, libertad, justicia, equidad, compasión, virtud, derechos, etc.) juegan una función distinta, como si perteneciesen a juegos de lenguaje distintos, por lo que su significado cambia (Wittgenstein).

La ética kantiana se enmarca paradigmáticamente en el modelo metafórico de la moralidad del padre de familia estricto, en una versión racionalista que juega con dos metáforas estructurales: la familia del ser humano (humanidad como familia y la autoridad moral universal como padre-razón) y la sociedad de la mente (la razón [padre] domina la voluntad [niño] y las pasiones [mal externo]). Este modelo emerge sobre el trasfondo de que el mundo es poco acogedor, amenazante y conflictivo, por lo que necesitamos ser formados en la fortaleza de la voluntad y la autodisciplina. Las metáforas prioritarias que la configuran son: i) la autoridad moral y la fortaleza moral: en lenguaje kantiano es la razón, pura y universal, la que guía la voluntad a ser disciplinada (a obedecer su deber), a no ser afectada por las pasiones, sentimientos o inclinaciones, y que fija leyes universales válidas para todo ser racional. ii) límites morales: libertad como movimiento está limitada, dirigida y compelida al cumplimiento del deber, y lo que va más allá de estos límites son males morales, sean éstos internos o externos. iii) libertad moral: el movimiento está autodirigido al fin moral elegido autónomamente y cualquier movimiento externo que afecta a la libertad la transforma en heterónoma. Si bien las metáforas de la moral de la empatía y de la moral del cuidado tienen un lugar en este sistema, ellas están subordinadas al objetivo primario de desarrollar la fortaleza moral, la autodisciplina y a reconocer la legitimidad de la autoridad moral.

El utilitarismo, en cambio, se inclina más hacia el modelo metafórico de la familia cuidadora, en la medida que debemos actuar realizando la mayor felicidad posible de la comu-

900 Cf. Lakoff, George & Johnson, Mark, 1999, p.291. Para una teoría de los valores naturalizada y empírica, en la que los valores son funciones que aplican los agentes individuales o colectivos para discernir que es lo bueno y lo malo para ellos en el contexto de una pluralidad de valores (naturales, epistémicos, morales, estéticos, sociales, culturales, económicos, políticos, jurídicos, tecnológicos, etc.) aplicados por una racionalidad axiológica acotada (la racionalidad depende de los valores en juego y la racionalidad es acotada a las circunstancias que pueden maximizar el valor en juego), véase Echeverría, J. (2007). *Ciencia del bien y el mal*. Barcelona: Herder.

nidad, lo que requiere muchas veces el sacrificio personal de nuestro bienestar para promover el bienestar de la comunidad. Mill fue explícito en considerar que la ética está motivada por sentimientos morales ampliamente compartidos como la benevolencia, el compañerismo y la simpatía. Está claro que el utilitarismo no se ajusta plenamente a este modelo –recordemos que los modelos son idealizaciones a partir de ciertas metáforas morales más densas en cada uno de ellos–, pues en su base está la idea de autonomía o individualidad como una capacidad de regirse por las propias preferencias de lo que uno considera valioso o bueno, lo que está más vinculado al primer modelo metafórico de la moralidad.

Como lo venía sugiriendo en el parágrafo (§ 25), el modelo de la familia cuidadora, nos servirá de marco interpretativo para otras formas de conceptualizar a la autonomía (el sujeto moral), pues dicho modelo se fundamenta en la experiencia primaria de las relaciones de cuidado y atención que hacen posible que los seres cuidados, a su vez, puedan llegar a ser ellos mismos cuidadores (seres autónomos). Por eso, considero que las metáforas morales nucleares son la moralidad como cuidado, pues ellas están en la raíz de las interacciones humanas (la familia como una de las instituciones paradigmáticas de las relaciones cuidado, aunque no la única), junto con la moralidad como empatía en tanto que condición necesaria para ejercer el cuidado. La autoridad moral en este modelo está validada en virtud de la responsabilidad del cuidado. A su vez, la fortaleza moral del sujeto moral cuidador sólo tiene sentido respecto de la obligación de cuidado cuyo objeto es un otro vulnerable, por lo que debe ser sostenida en el tiempo y adecuada en sus formas y contenidos al sujeto de cuidado. Asimismo, la fortaleza moral del sujeto adquiere forma en virtud de la responsabilidad de promover y coadyuvar en el desarrollo de la fortaleza moral, con independencia o autonomía, en los sujetos cuidados.

Si leemos el principio de autonomía moral a la luz de los esquemas de metáforas de la moralidad, esto es, si lo redefinimos en el contexto de la filosofía de la carne (con apuntes del pensamiento de Francisco Varela<sup>901</sup>) debería ponerse énfasis en los siguientes aspectos: 1) La autonomía (emergencia de un yo narrativo desde un yo corpóreo) es fruto de una mente encarnada. En otras palabras la mente no está en la cabeza, y por lo mismo la cognición (incluida la racionalidad práctica) está enactivamente encarnada, esto es, se pone en acción siempre teniendo en cuenta en un entorno físico, social, cultural e histórico. 2) La autonomía es esencialmente intersubjetiva, surge de la co-determinación entre el yo y el otro y los contextos de ambos. 3) La autonomía es generada en un proceso de cuidado, el cual está ligado habitualmente a las relaciones de cuidado parental, que ocupan un lugar importante en la vida moral. 4) La autonomía está sostenida en el reconocimiento recíproco entre los seres humanos (intersubjetividad) y es esencialmente comunicativa (recursividad lingüística entre el yo y el otro) en el marco de un lenguaje que funciona con esquemas metafóricos e imaginativos dependientes de nuestras estructuras perceptivo-motoras. 5) La autonomía es esencialmente compasiva, el yo narrativo siempre emerge de un cuerpo emocional o tono

---

901 Véase de Varela el ensayo "Cuatro pautas para el futuro de las ciencias cognitivas", en *FV*, pp. 239-256.

afectivo que está co-determinado por los otros y nuestro contexto.

*c. Esbozos de una ética encarnada: bíos, télos y éthos*

Comenzaré por exponer brevemente aquellos aspectos de la ética de Jonas que encuentro plausibles, para después subrayar cuáles son, a mi juicio, los aspectos que han de revisarse, toda vez que, como lo he venido indicando, este autor incurre en una teoría objetivista del valor fundada en la naturaleza que opera como fundamento último de su ética de la responsabilidad. De este modo, pretendo matizar lo que dejé dibujado en la letra anterior bajo el nombre de “ética encarnada” como una forma de corregir el fundamentalismo sustancialista y absoluto jonasiano y, por otra parte, validar su intuición de conexión entre la vida (*bíos*), el fin y el valor (*télos*) y la ética del cuidado en la Tierra (*éthos*), intuición que quedó como el verdadero impensado de la filosofía jonasiana a partir de su fenomenología de la vida. Sandro Mancini reconoció muy bien esto en su ensayo «Per una interpretazione fenomenologica di Jonas»<sup>902</sup>, donde propone que, para superar el *impasse* jonasiano de una metafísica sustancialista fundada en una teleología natural, se debe reconocer lo que él llama "el impensado de la metafísica jonasiana":

[...] puede ser útil indagar una posible proyección, en la metafísica jonasiana, de motivos que excedan su cuadro categorial neoaristotélico, y que se pueda inscribir en una perspectiva fenomenológica. Tales motivos se encuentran en la fase intermedia del itinerario jonasiano, justamente en aquel proyecto de "biología filosófica" que acaba de ser criticado. De hecho, si se prescinde de ello, y se dirige la atención no al marco, si no a aquello que se encuentra al interior, se pueden encontrar importantes aportes para una interpretación fenomenológica del sentido de la vida y para una fundamentación fenomenológica de la ética: en el impensado de la filosofía jonasiana del organismo se puede leer a contraluz un camino ideal que, desde las evidencias antepredicativas de la vida, revela identidad primordial, para luego profundizar en una reflexión sobre el estatuto del viviente y sobre la especificidad de la conciencia, hasta llevarnos a un investigación sobre la intersubjetividad y llegar por esta vía a la ética<sup>903</sup>.

La lectura de Mancini apela a una perspectiva fenomenológico-trascendental que sitúa en la *Erlebnis* el punto donde radicar la interrogación del sentido originario del ser, pero manteniendo incólume la perspectiva objetivista de la ciencia natural, sin pretender que la finalidad natural adquiera un rango ontológico y se proyecte a nivel fenomenológico. Para este autor es inadmisble encontrar una vía media que una lo ontológico con lo fenomenológico, optando por mantener la diferencia epistemológica husserliana entre la actitud naturalística y trascendental. Si bien Mancini recurre a Merleau-Ponty para validar el punto de partida en una *Erlebnis* que considera los rendimientos que entrega la intencionalidad operante o latente (*fungierende intentionalität*), no tiene en cuenta que el propio fenomenólogo francés

902 Mancini, S. (1993). «Per una interpretazione fenomenologica di Jonas». En: *Rivista di filosofia neoscolastica*, 85, pp. 47-72.

903 Mancini, 1993, pp. 65-66.

estimaba que una fenomenología que intente conciliar la actitud natural y trascendental en una ontología intermedia, o un «monismo explicativo», es a su juicio mala ambigüedad<sup>904</sup>.

A partir de los años 1950, Merleau-Ponty encuentra la salida de la «mala ambigüedad» de sus primeros trabajos (*La structure du comportement* y la *Phénoménologie de la perception*) que, a su juicio, reunían simplemente hecho y sentido, naturaleza y espíritu sin entrelazarse mutuamente, en el fenómeno de la expresión, índice de una «buena ambigüedad». Con este término se refiere Merleau-Ponty, como expresa en un texto inédito, a «una espontaneidad que lleva a cabo lo que parecía imposible, considerando los elementos separados, que reúne en un solo tejido la pluralidad de las mónadas [sujetos], el pasado y el presente, la naturaleza y la cultura»<sup>905</sup>. Termina este texto diciendo que la «constatación de esta maravilla sería la metafísica misma, y daría al mismo tiempo el principio de una moral»

Con el fin de explicitar este mundo vivido y su sentido, y contrariamente a la epoché del Husserl de *Ideen I*, Merleau-Ponty, dice que no abandonamos la actitud natural, porque este mundo está primariamente dado o aparece en el mundo percibido por mi cuerpo (*Leib*, mi «carne»), junto al mundo percibido por otros seres carnales como yo y, por lo tanto, es un mundo previo a toda representación de un sujeto trascendental. Es lo dado en la esfera de mi fe perceptiva o de la *Urglaube* [creencia originaria] o *Urdoxa* [opinión originaria], según el lenguaje del Husserl tardío que toma Merleau-Ponty. Ahora, para Merleau-Ponty el mundo percibido no es entendido en los términos de la *Phénoménologie de la perception* como lo sensible previo a lo inteligible, sino como lo natural, lo no instituido, el cual es el reverso de lo instituido por el logos reflexivo. Más allá de todo dualismo y abandonado la perspectiva del sujeto reflexivo, el ser humano es pensado por el fenomenólogo francés, a partir de los cursos sobre la Naturaleza en el Collège de France, como *Ineinander* («unos en o dentro de otros»), entrelazo o *quiasmo* con la animalidad o el ser natural. El cuerpo humano es una estructura doble que cuenta con un lado visible y un reverso invisible, este último es lo instituido por el Logos verbal y el espíritu, el invisible de la idealidad<sup>906</sup>. Este único tejido corresponde a la idea de «carne», una idea del ser previa a la división de lo subjetivo-objetivo y que tiene lugar en ser natural y es especialmente visible en los fenómenos vivos, donde se da la unión de facticidad y sentido. Como dice Merleau-Ponty en un texto inédito: «Busco un medio ontológico, el campo que reúna el objeto y la conciencia [...]. Pero el campo, el ser bruto (aquel de la naturaleza inanimada, del organismo) no debe ser concebida como una madera en la cual serían tallados el objeto y la conciencia, el orden de la causalidad

---

904 En el ensayo dedicado a Husserl, "El filósofo y su sombra", donde recurre a este concepto heideggeriano del impensado, Merleau-Ponty dice: «Hay una preparación de la fenomenología en la actitud natural. La actitud natural, al reiterar sus esfuerzos, cae de lleno en la fenomenología. Se supera en la fenomenología, y por lo tanto no se supera. Recíprocamente, la actitud trascendental es aún y a pesar de todo «natural» [*natürlich*]. Hay una verdad de la actitud natural e incluso una verdad, segunda y derivada, del naturalismo» (S, 267-8 [201])

905 Merleau-Ponty, M. (2001). *Parcours Deux (1951-1961)*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 48.

906 N, 290.

y el orden del sentido»<sup>907</sup>. Sin duda, el «monismo integral» jonasiano, que explicamos en la primera parte de esta investigación, aún se sitúa en una ontología intermedia que no da cuenta de una verdadera vía media entre conciencia y naturaleza, transformándose así en el verdadero impensado de la fenomenología de la vida de Jonas, respecto del cual busco en este último párrafo las líneas programáticas para avanzar en ese campo o desnivel que las ideas de Jonas proyectan.

Con todo, se debe reconocer en Jonas la novedad de haber planteado una suerte de metaética en el sentido de que genera nuevas condiciones epistemológicas, lógicas y ontológicas para pensar nuevos objetos de consideración moral como las generaciones futuras y la biósfera, de manera que acierta en extender la ética no sólo a la esfera del ser humano sino también a la naturaleza. Con ello tiende un puente entre el ser humano y la naturaleza, siendo su conexión el ser de la vida, entendiendo que la vida, en su constitución esencial de fragilidad y vulnerabilidad, demanda la responsabilidad y el cuidado de aquel viviente (el ser humano) con capacidad de reconocer su estatuto moral por su valor intrínseco. Asimismo, la ética jonasiana surge, entre otras cosas, como una respuesta al nihilismo moderno que suprime la teleología de su explicación del mundo y de la autocomprensión del ser humano, con lo cual deconstruye el espacio del valor y el sentido del mundo.

Con el escaso conocimiento de las ciencias biológicas de su época, Jonas logró una audaz y visionaria fenomenología de la vida, rehabilitando la finalidad inmanente en la naturaleza a partir de los organismos individuales que ya desde su proceso metabólico, dinámico, autopoietico, albergan interés, intencionalidad y, en último término, valor. Además de lo anterior, esto es del carácter metaético y de rehabilitación de los fines inmanentes en la naturaleza, Jonas genera una revolución en las coordenadas espacio-temporales en que la ética ha de moverse hoy. Con respecto al espacio es la Tierra o nuestro suelo lo que adquiere valor ontológico y ético, mientras que en lo temporal son las generaciones futuras el eje en torno al cual se mueve la responsabilidad.

Ahora bien, la relación entre el deber de cuidado por los seres humanos futuros y la esfera de acogida de la humanidad, la Tierra, quedó como un impensado en Jonas. Así como nuestro filósofo reflexionó sobre el impensado de su maestro Husserl (el ser del viviente y la corporeidad como nexos ontológicos entre la conciencia y el mundo), éste viene en su ayuda para pensar el sentido fenomenológico de la Tierra, un concepto que está en el corazón del imperativo de la responsabilidad como eje de la espacialidad de la ética del futuro. Para pensar el sentido de la espacialidad en una ética encarnada, es pertinente entonces traer aquí a colación las ideas tardías de Husserl contenidas en un manuscrito redactado en 1934, dos años antes de morir, y publicado póstumamente en 1940, titulado «*El Arca originaria “Tierra” no se mueve*»<sup>908</sup>. Sin duda, una filosofía que se ocupa con un enorme rigor en describir

907 Barbaras, 2000, p. 54.

908 Husserl, E. (2006). *La Tierra no se mueve*. Madrid: Editorial Complutense. [Original publicado póstumamente en M. Farber (ed.). *Philosophical Essay in Memory of Edmund Husserl*. Massachusetts.: Harvard University Press; 1940. pp. 307-325]. Véase para el concepto fenomenológico de Tierra en

nuestra experiencia vivida, antes de cualquier idea previa, científica o filosófica, que tengamos del mundo, está llamada generar profundos aportes para pensar la relación ética entre la Humanidad y la Tierra. En este manuscrito, que describe el ámbito espacial fundamental y originario de todos los espacios que podemos experimentar –el «suelo» único, absoluto y permanente: la Tierra– en el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*)<sup>909</sup>, Husserl sostiene que a cualquier ser corporal de carne y hueso y consciente, seres humanos y animales, el *cómo* le aparece este ámbito en la experiencia tiene un orden invariable *a priori*, es decir, no es pensable de otro modo desde una experiencia encarnada.

Primero, la Tierra es el fundamento o presupuesto de toda experiencia. La «*Tierra es vivida como suelo*» que está a la base de todo movimiento y reposo porque es condición de posibilidad para experimentar el movimiento y reposo de cualquier cuerpo físico. La Tierra como suelo no se mueve, más bien las cosas se mueven o reposan en relación con ella, por lo que no es pensable como un cuerpo físico más. En este sentido, la experimentamos perceptivamente con nuestro cuerpo igual como lo hace el cuerpo de cualquier animal, incluso las aves, porque ellas tienen su experiencia del volar teniendo por referencia la Tierra. Segundo, en un nivel superior de experiencia, propiamente reflexiva humana, se da la Tierra como un cuerpo físico en reposo que sirve de suelo. Esta representación cancela la forma originaria (fenomenológica) del suelo. Así se representó la Tierra la humanidad pre-copernicana, es decir, como una *esfera terrestre inmóvil* que es cuerpo físico universal en la medida que es soporte de todos los cuerpos. Por último, podemos representarnos a la Tierra como un cuerpo físico más entre otros en el universo infinito, es decir, como *planeta*. La Tierra, según esta posibilidad de la idealidad científica, está en movimiento. Es la tesis de Copérnico, la idea de «Tierra-planeta» como un astro más, desde que éstos dejaron de ser vistos como meros puntos de luz en el espacio y pasaron a ser cuerpos físicos iguales que la Tierra. Este es el orden irrevocable, según Husserl, en el cual podemos representarnos la Tierra. Así, pues, hay un sentido primero y originario, anterior a cualquier idea, el de la Tierra experimentada como suelo. De esta descripción Husserl saca profundas conclusiones.

La *Tierra-suelo* es lo primero en la experiencia y, por ende, lo fundamental, porque para poder “pensar” –desde el punto de vista fenomenológico, esto es, desde nuestra experiencia originaria que es condición de posibilidad de toda idealidad científica– la Tierra como un cuerpo físico en sentido original perceptivo, necesitaríamos de un «suelo», es decir, de otra Tierra como referencia de nuestra experiencia de los cuerpos. Incluso –dice Husserl–

---

Husserl, Steinbock, 1995, Parte 1, cap. 7: "Lifeworld as Territory. B. Lifeworld: Earth-as-Ground", pp. 109-122; también, Merleau-Ponty, *La Nature*, cap. 4. C. "Les idées de Husserl", num. 3 "Les objets originaires: l'expérience de la Terre", pp. 110-113.

909 Para contextualizar este manuscrito de Husserl dentro de su fenomenología del *Lebenswelt*, véase Villela-Petit, M. (1992). «Nature, Monde et Terre. L'approche husserlienne dans la *Krisis*». *De la Nature. De la Physique Classique au Souci Ecologique*. Paris: Beauchesne Éditeur, pp. 255-281. Para profundizar sobre el concepto de *Lebenswelt* en sus distintas expresiones y aplicaciones, véase San Martín, J. (1993). *Sobre el concepto de mundo de la vida*. Madrid: UNED. Véase también García Gómez-Heras, J.M. (1989). *El apriori del mundo de la vida: fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. Barcelona: Anthropos.

si yo pudiese montarme en una nave espacial y ver la Tierra como una esfera, esa nave es suelo de mi experiencia, pero siempre lo es en relación con el suelo de la Tierra. Ahora bien, la «Tierra como suelo» no es como otras cosa físicas, porque no tiene «lugar» como éstas, es la posibilidad de la existencia de todo lugar, es, más bien, «un todo cuyas partes [...] son cuerpos físicos, pero como “todo” no es un cuerpo físico alguno [...] [sino] un todo que “consta” de partes corpóreas sin ser por ello un cuerpo físico»<sup>910</sup>.

Aquí está una de las claves de esta espacialidad originaria Tierra, pues, nos dice Husserl, que dentro de los cuerpos físicos de la Tierra está *mi cuerpo*, pero él no es un mero cuerpo físico más, porque comparte con la Tierra su condición de «suelo», ya que mi cuerpo no se mueve respecto de mí como las demás cosas, ni se me aleja ni se me acerca, es “punto cero” o centro indeclinable de mi experiencia en el mundo. Del mismo modo, la Tierra-suelo no se mueve para mí, sino que son los cuerpos físicos que percibo en movimiento y reposo los que están en relación con ella y con mi cuerpo. Al mismo tiempo, puedo experimentar que hay otros cuerpos de carne y hueso como yo y darme cuenta que para ellos también la Tierra es suelo de sus experiencias, a lo igual que para los animales que son otros cuerpos de carne y hueso como el mío y de mis congéneres.

La Tierra, entonces, es un «englobante» conformada de la «totalidad del nosotros, de los hombres, de los *animalia*... terrestres»<sup>911</sup> junto a los cuerpos físicos que experimentamos. Así, la Tierra es un «todo» único que reenvía a una única humanidad, a este plural nosotros, este plural que lo constituyo desde la experiencia de mi cuerpo-suelo análogo al de la Tierra-suelo. Hay, por tanto, una circularidad que es fundamento del *hecho* que podamos decir que humanidad y Tierra se *vinculan esencialmente*, ya no por una mera casualidad, sino porque, a su vez, mi experiencia es sólo experiencia válida en una comunidad de seres humanos, en una humanidad, que tiene por referencia a una única Tierra. En consecuencia, hay *por principio* una *inherencia recíproca (Ineinander)* entre la Tierra y la humanidad. Esta es la clave filosófica del llamado ético que nos hace nuestra Tierra, porque no es un algo físico sino la condición de posibilidad, el *suelo o fundamento real, de la vida y la humanidad*. Al respecto el traductor de este manuscrito, Agustín Serrano de Haro, comenta:

Diríase, por tanto, que la unicidad de la Tierra depende de la unicidad de la humanidad —de la intersubjetividad—, y ésta remite, en última instancia, a mi posición central en la configuración de la experiencia y al avance por principio motivado de ésta. Pero el argumento es en parte reversible: mi posición central en la experiencia motivada y en el seno de la intersubjetividad hace y dice referencia a la Tierra una, ya sea de una forma primitiva y permanente —caso habitual—, ya sea de forma aprendida, descubierta —caso fantaseado de la aeronave—. Así, pues, la Tierra lo es por ser la morada del hombre, pero la subjetividad es de suyo terrena. Esta reversibilidad (parcial) ilustra el estatuto de las proposiciones ontológicas del mundo de la vida. No se trata ni de verdades eidéticas indiferentes a la existencia efectiva, ni de puras facticidades, sino de legalidades que subyacen a las necesidades ideales y encierran un compromiso

910 Husserl, 2006, p. 25.

911 Husserl, 2006, p. 41.

de existencia; aquí, por ejemplo, se aspira a concluir, con evidencia apodíctica, el juicio de existencia: «no caben seres originalmente extraterrestres». Husserl en alguna ocasión habla de «protofacticidades, protocontingencias».<sup>912</sup>

En este sentido, la Tierra, para Husserl, es morada originaria de la humanidad –la metáfora que utiliza es el Arca que lleva todos los seres carnales y corpóreos– y cada ámbito espacial terrestre que moramos en nuestras particulares vidas tiene una «historicidad». Por esto mismo, llega a decir que la Tierra, la Humanidad y la Historia están entrelazadas, por principio, como hebras de una sola cuerda. Del mismo modo, como Varela hablaba de los organismos (mínimo celular, animal, ser humano) como un entrelazado de seres de identidades sin centro, cuya referencia espacial última es la Tierra. El que la Tierra pierda el sentido de *morada originaria*, esto es, el sentido de patria o arca del mundo, para Husserl, es tan imposible como que mi cuerpo pierda el sentido de ser «corporalidad primitiva», centro indeclinable de mi experiencia, de la que depende el sentido que tenemos de cualquier cuerpo. Concluye Husserl diciendo que:

No se debe caer en el absurdo –un auténtico absurdo– de presuponer inadvertidamente la aprehensión dominante del mundo, la naturalista [o científicista], para acto seguido juzgar de modo antropologizante y psicológico que la creación de la ciencia y de la interpretación del mundo en la Historia de los hombres –Historia de la especie dentro de la evolución de los individuos y los pueblos– es un accidente que ocurrió en la Tierra igual de bien que pudo haber ocurrido en Venus o Marte [...] y que sea un *mero hecho* el que para mí y para nuestra Humanidad terrena resulte la Tierra el ámbito originario. Sólo hay una Humanidad y una Tierra a la que pertenecen cuantos fragmentos se desprendan o hayan desprendido»<sup>913</sup>.

Pese a las ganancias que Jonas obtuvo de su fenomenología de la vida que, sin duda, puedo inscribir dentro del paradigma de una filosofía encarnada, él va construyendo paulatinamente, y de contrabando, un fundamento metafísico-objetivo para su ética que encubre sus rendimientos ontológicos del viviente. De este modo, fue capaz de extender el reino de la responsabilidad más allá de los seres vivientes y sus mundos en co-determinación unos con otros (biósfera), hacia la naturaleza en general y el cosmos, en una suerte de impracticable responsabilidad por el ser, un «utopismo de la responsabilidad», como lo llamó Apel. Y como resultado de ampliar el campo de obligaciones de la ética, la responsabilidad se va haciendo cada vez más abstracta, difusa, porque se aleja de lo vivo y se enquistaba en la materia, la cual es por esencia inmune a la muerte y a la negatividad, condiciones que son co-emergentes a la vida y a su autofirmación, su «sí» frente al no ser, a y su autofectación, el cuidado de sí, a su capacidad de sentir, que tiene lugar en co-dependencia con una Tierra que la acoge y que, a su vez, ella misma configura como una esfera de vida (biósfera).

Como dirá el biólogo Francisco Varela «el mundo que conocemos no está pre-es-

---

912 Husserl, 2006, p. 42 nota 22.

913 Husserl, 2006, p. 51-53.



tablecido; más bien, es un mundo enactuado a través de nuestra historia de acoplamiento estructural, y los goznes temporales que articulan la acción están enraizados en el número de micromundos alternativos que son activados en cada situación»<sup>914</sup>. Con esta cita lo que quiero poner de relieve es la temporalidad vivida de una ética encarnada, cuyos presupuestos están localizados en una antropología no dualista (ver §25), en donde ya no hablamos de una responsabilidad formal o simétrica, sino de una responsabilidad ontológica, encarnada en la custodia del ser de la responsabilidad (el viviente humano) que es condición de toda responsabilidad por el ser viviente en la Tierra. Una ética pensada desde los presupuestos fenomenológicos de la vida no puede llevarnos a una ética desencarnada o abstracta, porque, en la medida que la vida no tiene puntos de referencias fijos, no representa un mundo que está ahí fijo e inmutable (opuesto a un representacionalismo, sea éste objetivista o solipsista), no hay un principio absoluto al cual remitirse para el actuar. Pero eso no significa que no haya ninguna regularidad: la historia de co-determinaciones entre los seres vivos y su medio es la historia de la emergencias de sentidos. En el ser humano y sus relaciones comunitarias se da esa misma lógica que también es extensiva a la forma de pensar nuestra ética. Maturana y Varela al término de su libro *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*, dicen respecto de la ética:

En esta ética, lo central es que un verdadero hacerse cargo de la estructura biológica y social del ser humano *equivale a poner a la reflexión de que éste es capaz y que le distingue, en el centro*. Equivale a buscar la circunstancias que permiten tomar conciencia de la situación en que se está —cualquiera que ésta sea— y mirarla desde una perspectiva más abarcadora, con una cierta distancia. Si sabemos que nuestro mundo es siempre el mundo que traemos a la mano con otros, cada vez que nos encontremos en contradicción u oposición con otro ser humano *con el cual quisiésemos convivir*, nuestra actitud no podrá ser la de reafirmar lo que vemos desde nuestro propio punto de vista, sino la de apreciar que nuestro punto de vista es resultado de un acoplamiento estructural en un dominio experiencial *tan válido como el de nuestro oponente aunque el suyo nos parezca menos deseable*. Lo que cabrá, entonces, será la búsqueda de una perspectiva más abarcadora de un dominio experiencial donde el otro tenga lugar y en el cual podamos construir un mundo con él. [...] A este acto de ampliar nuestro dominio cognoscitivo reflexivo, que siempre implica una experiencia novedosa podemos llegar ya se porque razonamos hacia ello, o bien, y más directamente porque alguna circunstancias nos lleva a mirar al otro como un igual en una acto que habitualmente llamamos de *amor*. Pero más aún, esto mismo nos permite darnos cuenta que el amor, o sino queremos usar una palabra tan fuerte, *la aceptación del otro junto a uno*, en la convivencia, es el fundamento biológico del fenómeno social: sin amor, sin aceptación del otro junto a uno no hay socialización y sin socialización no hay humanidad.<sup>915</sup>

914 Varela, Francisco. (1996). *Ética y acción*. Santiago de Chile: Dolmen ediciones, p. 23

915 Maturana y Varela, 1984, p. 163. Vale la pena aquí citar una idea central el último Merleau-Ponty, quien buscaba el puente entre el mundo orgánico y espiritual desde el mundo de la expresión y aclarar así la implicación del mundo de la percepción en el mundo del espíritu. Dice el filósofo: «Nos parece que el conocimiento, y la comunicación con el otro que presupone, son, con respecto a la vida perceptiva, formaciones originales pero que la continúan y la conservan transformándola, que subliman nuestra encarnación antes que suprimirla y que la operación característica del espíritu está en el movimiento

Jonas nos ha dado la clave de que el acto de conocer está conectado esencialmente a la vida misma, en términos muy coincidentes con Varela, y que una ética de la responsabilidad exige: por una parte, un antropocentrismo débil, toda vez que el ser humano es quien tiene el deber de ejercer, sin ser movido a ello por una exigencia simétrica, la responsabilidad como el deber por la primacía de existencia del deber en el futuro (una comunidad de seres humanos responsables); y, por otra, un biocentrismo moderado, no igualitario, que toma como objeto de cuidado la biósfera terrestre y todo lo que está en ella. Sin embargo, su intuición de una ontología en términos de un monismo integral (un ser en devenir con una negatividad interna operante) termina presa de una metafísica de la naturaleza objetivista que se ancla a la idea de un fundamento último que, sin embargo, este autor siempre quiso evitar. Lo que pierde de vista Jonas, en la construcción de su principio de responsabilidad, quizás por exceso kantiano, es que el comportamiento ético del ser humano es encarnado, esto es situacional (pero extensivo), inmediato (pero atento) y activo (propio de un conocimiento inteligente desde nuestra experiencia encarnada).

Por esto mismo, considero que la ética de la responsabilidad no puede reducirse simplemente a una aplicación de principios o reglas mediante inferencias ni tampoco a una respuesta emotivista basada en intuiciones preontológicas como puede ser el arquetipo del cuidado parental. Una persona es ética en la medida en que se va haciendo ética en su co-determinación con los otros (humano y viviente no humano) y el entorno que comparten, el mundo vivido como biósfera-Tierra, esa Arca originaria que lleva la vida, según la bella metáfora de Husserl. La relación ética es una co-emergencia con el otro y legitimado por el otro: es esencialmente intersubjetiva y la intersubjetividad está en una relación de inherencia recíproca con la Tierra como lugar de vida. Así, pues, la conciencia no es algo cerrado en una interioridad sino que co-emerge en relación con el medio: el sí mismo se configura en relación con el otro. Este aspecto de la intersubjetividad, como el propio Apel en su crítica a Jonas lo señalaba, es soslayado por nuestro autor, quien configura un sujeto de la responsabilidad desarraigado de la realidad más compleja de la comunidad humana y la relación efectiva de ésta con la comunidad biótica. Lo que constituye una debilidad no menor, en la medida que al poner el acento en el hecho que el imperativo de la responsabilidad se dirige más a la política pública que a la acción individual, su propia ética no está a la altura suficiente para dar cuenta del fenómeno de la intersubjetividad en el ámbito de la responsabilidad y de las condiciones para llegar a acuerdos consensuados en la esfera pública. A mi juicio, esto se debe a que su ética, a lo igual que su analítica existencial del viviente, está cargada implícitamente de los residuos del “solipsismo existencialista” del *Dasein* heideggeriano, este *self made man acósmico* como lo llamó certeramente Anders, el cual se enfrenta desde sí mismo, no primariamente en diálogo con otros, a sus propias posibilidades, intentando superar el modo de ser inauténtico por una existencia en la autenticidad.

---

por el cual retomamos nuestra existencia corporal y la empleamos para simbolizar en lugar de coexistir solamente» (*Parcours Deux (1951-1961)*, Lagrasse, Verdier, 2001., p. 42)

He venido sosteniendo que la ética jonasiana de la responsabilidad no es deontológica, ni teleología y menos utilitarista, porque no se trata de una razón ética que depende de principios y reglas *a priori*, dadas de antemano, como tampoco creo ver en la ética jonasiana un catálogo de virtudes (aunque menciona algunas virtudes de la responsabilidad como la modestia ante nuestro poder, la precaución, entre otras). Con todo, el exceso de abstracción del principio de responsabilidad debe corregirse en el marco de una ética encarnada que pone en el centro la experiencia moral encarnada (en los términos que proponen Lakoff & Johnson) y que se puede esbozar en tres aspectos básicos los cuales están relacionados con las tres acciones esenciales que emanan de la estructura de las relaciones de cuidado, tal como lo expuse en la parte final del párrafo anterior: la extensión, atención y conocimiento inteligente<sup>916</sup>, las que a continuación enunciaré y que dejaré como hitos para desarrollar un programa de una ética encarnada.

La extensión consiste en aplicar una ética del cuidado más allá de lo inmediato hacia generaciones futuras y la biósfera. La atención (protección, custodia y prevención) tiene que ver con la capacidad cognitiva encarnada y ésta con el principio del antropomorfismo crítico (ver §7) que es nuestra capacidad hermenéutica para comprender a lo otro vivo y que está a la base de las virtudes de la empatía y la compasión. Por último, el conocimiento inteligente tiene que ver con el saber predictivo y la futurología comparada que Jonas desarrolla en su método de la heurística del temor. En este orden de ideas, como dice Varela, «la inteligencia debe guiar nuestros actos, pero en forma tal que corresponda a la textura de las situaciones, evitando de este modo la codificación en reglas o procedimientos»<sup>917</sup>.

El principio de responsabilidad, en último término, a mi juicio, debe leerse como un principio universal concreto y encarnado, situado en un metanivel, que se puede validar por auto coherencia lógica con la razón o con un cálculo abstracto, sino por la posibilidad real de que un ser responsable pueda seguir existiendo con una vida digna en un hábitat natural que lo acoja. En consecuencia, el principio de responsabilidad se debe interpretar como un universal encarnado, porque el cuidado hace referencia a un principio universal concreto asociado a metáforas que dependen de nuestras estructuras corporales cognitivas como a las que me he referido en el apartado anterior (letra b). Por lo tanto, es un principio de razón encarnada, una razón evolutiva y universal, no en sentido trascendental, sino universal inmanente o parte del mundo.

En este orden de ideas, así como las categorías más abstractas de tiempo, espacio, causalidad dependen y surgen de la experiencia encarnada (ver §8), esto es desde nuestra estructura perceptivo-motora, también los conceptos éticos encuentran su raíz en categorías encarnadas que son, esencialmente, metafóricas. En consecuencia, propongo una lectura de la ética jonasiana de la responsabilidad como ética encarnada, una vez efectuada la decons-

---

916 Estos tres conceptos los tomo prestados de Francisco Varela, quien, a su vez, los recoge del pensamiento de Meng Tzu Mencius, confucionista del siglo IV a. C., Véase, Varela, 1996, p. 31.

917 Varela, F., 1996, p. 35.

trucción de la fundamentación última, haciendo hincapié en que esta ética es una experiencia, anclada a un proceso de aprendizaje vital, cuyo horizonte es la vida en proceso y devenir. En este sentido, la ética no se sustenta en un fundamento metafísico, abstracto y último, ni en un yo o acción con naturaleza propia, pues de existir un fundamento éste lo sería para una conciencia de sí mismo, una conciencia de sí que se «experimenta como un obstáculo más que como una ayuda»<sup>918</sup>.

---

918 Varela, 1996, p. 38.



## CONCLUSIONES

Las conclusiones de esta investigación las ordenaré en tres categorías: A. Conclusiones metodológico-estructurales; B. Conclusiones críticas; C. Conclusiones propositivas o constructivas.

### A. Conclusiones metodológico-estructurales:

En esta investigación he propuesto los conceptos operativos de *bíos*, *télos* y *éthos*, que nombran a las tres partes que estructuran este trabajo, con el objetivo de mostrar la intencionalidad latente entre ellos en términos de co-dependencia y co-emergencia. Ahora bien, no se trata de conceptos cerrados y tematizados, sino más bien de instrumentos hermenéuticos que han reportado las siguientes funciones y utilidades a lo largo de la investigación: 1) función organizativa: cartografiar la obra del autor; 2) función estratégica: esclarecer los rendimientos ontológicos de la fenomenología jonasiana del viviente; 3) función de vector hermenéutico: interpretar la co-emergencia y co-dependencia entre *bíos-télos-éthos*; 4) función evaluativa: determinar los límites y alcances de la fundamentación del *éthos* en el *télos* del *bíos*. 5) función propositiva: permitir el esbozo de una ética encarnada.

- 1) Los conceptos operativos funcionaron como mirillas con las cuales pude leer a Jonas y, así, poder recorrer los principales territorios de su obra. En virtud de la prolífica producción intelectual del autor, presentada ante todo en ensayos y algunos libros que los agrupaban, su itinerario intelectual comporta desplazamientos, giros, énfasis y tesis que hacen difícil hablar de un único hilo argumentativo y temático (§1). Por eso, los conceptos *bíos*, *télos* y *éthos* se han erigido en un recurso metodológico para poder reconstruir los hilos argumentativos y las tesis centrales del pensador alemán en torno a su ontología de la vida y su fundamentación ontológica de la ética, lo que permite, a su vez, interpretar su pensamiento como vivo y circular.
- 2) Estos tres conceptos también cumplieron un objetivo estratégico, porque gracias a ellos pude rastrear cómo, para Jonas, “pensar la vida” tiene como punto de partida al impensado de Husserl y Heidegger en la tradición fenomenológica (§2). Del mismo modo, planteé el problema del ser de la vida (§3), en cuyo nudo se instala la biología filosófica jonasiana, con el fin de ver hasta qué punto la ontología de la vida permite pensar la unidad entre organismo y libertad, el ser y la nada, el ser y el fenómeno, la conciencia y el mundo y, finalmente, entre *bíos*, *télos* y *éthos*.
  - a) En este sentido, he puesto el énfasis en el alcance y los límites de la tesis jonasiana según la cual en el ser de la vida es donde se articulan ontología y fenomenología, por un lado, y por otro, el ser y la negatividad. A su vez, sostengo, con Jonas, que la vida misma es condición de posibilidad desde la cual se des-

prende un vínculo con la ética. Por esta relación de co-dependencia entre vida y ética, exploro la fenomenología de la vida de Jonas con la que conquista ricos rendimientos ontológicos a partir de la biología del metabolismo, la teoría de la evolución y la psicología de la Gestalt. Gracias a ella también es posible pensar la co-emergencia entre organismo (filosofía del organismo) y libertad (filosofía del espíritu) como respuesta al dualismo metafísico que niega el ser de la vida y, por ende, niega el fin y el valor natural. Estos rendimientos de su nueva ontología los pude identificar, establecer y sistematizar mediante la formulación y desarrollo del método fenomenológico heideggeriano que se puede deducir en la obra jonasiana: destrucción, reducción y construcción (capítulos 2 y 3).

- b) Con respecto al momento destructivo, indiqué que éste toma por blanco lo que Jonas denomina la “ontología de la muerte” como una constante de la metafísica moderna cuya lógica consiste en separar pensamiento y materia, conciencia y mundo, polos que, respectivamente, idealismos y materialismo toman como referentes, negando así, en esa polaridad, el estatuto ontológico propio del viviente y la finalidad inmanente en lo orgánico. También he desarrollado el paso de la destrucción hacia la reducción fenomenológica del ente vida, lo cual es posible a través de la idea del cuerpo vivo en tanto que constituye el ente privilegiado para la pregunta por el ser en virtud de que en él está el nudo aún no disuelto de la ontología histórica. El acceso al ser a través del ente vida lo vinculé con la metodología del último Merleau-Ponty que él dio en llamar la “ontología indirecta”. Finalmente, subrayé el momento constructivo por medio de los elementos fundamentales tanto de la filosofía de la naturaleza (individualidad, identidad, interioridad, negatividad interna, trascendencia) como de la filosofía del espíritu (la inseparabilidad del espíritu con la realidad y de la experiencia sensible con el mundo, y la triple libertad del espíritu: pensamiento, imaginación y trascendencia), los cuales están interconectados en la génesis individual y evolutiva del viviente. De este modo, el momento constructivo comporta al menos estos dos aspectos. Por una parte, una antropología fundada en la filosofía de lo orgánico («transanimalidad del ser humano») y una hermenéutica de la comprensión de lo vivo mediante un antropomorfismo crítico y positivo y, por otra, una filosofía del organismo centrada en la idea de «libertad indigente» la cual ya se evidencia en el fenómeno del metabolismo de lo mínimo vivo (*autopoiesis*) el cual prefigura las características propias de la vida reflexiva: autonomía, creatividad, cognición, finalidad, intencionalidad y trascendencia.

En suma, con estos tres elementos del método fenomenológico, en el cual se puede situar la ontología de Jonas, quise hacer hincapié en la articulación entre ontología y fenomenología, entre ser y fenómeno, entre ser y no ser, como

puntos de llegada para una evaluación de los rendimientos de la lectura del ser, a través del ente vida, cuyo objetivo final en Jonas es reformular la pregunta ontológica y alcanzar los rudimentos de una nueva ontología.

- c) La biología filosófica de Jonas es un ingente esfuerzo por articular fenomenología y ontología, espíritu y organismo, libertad y necesidad. Tal proyecto de una ontología fenomenológica de la vida es un intento de dar respuesta al inveterado problema del dualismo en la tradición moderna que ha sancionado dichas dicotomías, eliminando su tensión y complementariedad paradójica, para, finalmente, optar por una de las alternativas del ser, sumiendo con ello al ser humano en una cultura de la negación de la vida (nihilismo) que suprime la teleología, el valor y el sentido en la naturaleza. Frente a este problema, se entienden las críticas acometidas por Jonas contra Bacon, Descartes, Kant, Hume, y el evolucionismo darwiniano que le llevan a establecer los motivos y razones por los cuales, para dichas tradiciones y filósofos, las causas finales no tienen función alguna en la explicación del mundo natural y, a su vez, las causas eficientes pierden su consistencia. Asimismo, su crítica a las teorías contemporáneas de sistemas (L. v. Bertalanffy y N. Wiener) le permite establecer, en la medida que éstas operan mediante un concepto de “cuasi-teleología” llamado “teleonomía” y dentro del marco de una reducción ontológica materialista, que éstas no hacen justicia al fenómeno del ser de la vida en su integridad, lo que amenaza de paso la pregunta por el sentido de lo humano, la sociedad y su relación con el mundo natural.

Para salir del callejón sin salida del anti-teleologismo y del anti-anthropomorfismo moderno y contemporáneo, Jonas apuesta por una ontología de la vida que concibe al cuerpo humano, en tanto cuerpo simbólico, como paradigma psicofísico concreto de interpretación de todo lo viviente. Para interpretar la continuidad ascendente de los fenómenos de la vida, desde la existencia orgánica metabólica mínima hasta el ser humano, nuestro autor utiliza como hilo conductor e instrumento, tanto descriptivo como interpretativo, el concepto de libertad en sentido ontológico, o sea, como expresión de la “autonomía” del viviente. Por esto mismo, pude vincular su comprensión del metabolismo, entendido como fenómeno que da cuenta de los “fundamentos biológicos de la individualidad”, con la teoría de la *autopoiesis* de los biólogos Maturana y Varela, que es capaz de explicar, en virtud también del metabolismo, los “fundamentos biológicos de la autonomía” desde la célula hasta el ser humano. Incorporo la idea de la autopoiesis, la autoorganización de lo mínimo vivo, con el fin de dar sustento empírico a los análisis fenomenológicos jonasianos sobre el ente vida. En suma, quise destacar de la biología filosófica jonasiana el hecho de que sólo la vida es capaz de generar su propio punto de vista, dando inicio, así, al sujeto fenomenológico



y hermenéutico cuya intencionalidad está radicada en el deseo o la permanente falta de significación que sólo se puede satisfacer en relación con el entorno.

- d) Con respecto a esto último, Jonas exploró la relación entre vida, fin y valor, sosteniendo, por un lado, que en la idea de la autoafirmación de la vida en el ser frente al no ser radica el «valor de todos los valores» como un valor intrínseco y objetivo. Por otra, afirmando que la vida, en su autoafectación, aspira a mantener su propio nivel o cualidad de sentir, y configura también un valor desde su interioridad que es independiente de un observador y que constituye, a su juicio, el «valor primordial de todos los valores». En virtud de la primera idea (autoafirmación), elabora su concepción de lo bueno y lo valioso en términos objetivos cuya posibilidad demanda su realización más allá de una subjetividad externa que lo desee o elija, quedando la segunda idea (autoafectación) obliterada en la reflexión del valor.
- 3) Los conceptos de *bíos*, *télos* y *éthos*, me permitieron, a manera de vectores interpretativos, establecer entre ellos las múltiples relaciones de sentido y de interdependencia que mantienen, así como las que hay entre éstos y los conceptos temáticos centrales del propio Jonas (organismo y libertad). En ningún momento he pretendido articularlos bajo una lógica dialéctica ni lineal o de orden jerárquico donde uno predomine sobre otro, sino que los interpreto como conceptos co-emergentes y co-dependientes que obedecen a la lógica circular de la vida.
- a) El vínculo entre *bíos*, *telos* y *éthos* cumplió, en primer término, una función hermenéutica crítica a lo largo y ancho de la estructura de la investigación. Esta crítica estaba orientada a la superación del fundamento metafísico jonasiano de la ética el cual, sin embargo, rompía con la lógica de la circularidad hermenéutica que estaba esencialmente ligada con la lógica circular de la vida y desde la cual Jonas intentaba establecer los vínculos entre epistemología (antropomorfismo crítico) y ontología (ser de la vida). En respuesta a esa ruptura, la cual se da especialmente entre *télos* y *éthos*, postulé de modo transversal las siguientes relaciones de sentido. He interpretado el *bíos*, que consiste en la unidad de la vida (la vida no cualificada o meramente biológica y la vida cualificada o la experiencia del vivir), como co-emergente con la finalidad orgánica, es decir, con el *télos*, que constituye la base de la unidad entre el valor *per se* (o intrínseco) y del valor cualificado del viviente. Luego he relacionado los conceptos operativos anteriores, en su relación de co-dependencia, con el *éthos* reinterpretándolos a la luz de la unidad de la ética en la espacialidad encarnada (esfera de acogida: la biósfera) y en la temporalidad vivida que comprende la integridad, la identidad y las condiciones de posibilidad y de necesidad del vivir.
  - b) En segundo término, estos tres conceptos operativos me ayudaron a comprender,

en términos generales, que la ontología fenomenológica jonasiana del viviente comporta un exceso de existencialismo heideggeriano y adolece de una filosofía de la carne, lo que implica una disociación de la unidad del *bíos* en los conceptos temáticos de organismo y libertad. Lo primero, porque Jonas, al interpretar al ser vivo en términos de la dialéctica entre ser y no ser, es tributario de la idea del *Dasein* como ser-para-la muerte. Lo segundo, porque nuestro autor, por el exceso anterior, debilita un rendimiento ontológico ya alcanzado por él y que consiste en que la vida es carne, puesto que es sintiente y sentida a la vez. En otras palabras, es autoafectación en virtud de su reversibilidad corpórea.

- 4) Los tres conceptos fundamentales mencionados en esta investigación contribuyeron también a evaluar, primero, el lugar de la ética jonasiana en la tradición ética y, segundo, la plausibilidad de la fundamentación ontológica de la ética jonasiana. En relación con lo primero, destacué el intento jonasiano de superar los diversos dualismos en el pensamiento ético moderno que se dan entre antropocentrismo y no antropocentrismo ético, entre subjetivismo y objetivismo ético y entre éticas formales (deontológicas) y materiales (teleológicas o consecuencialistas). Mi lectura es que el principio de responsabilidad es el intento de formulación de un principio universal concreto capaz de articular deberes, sentimientos y virtudes. Asimismo, he destacado que su ética no es del todo antropocéntrica ni biocéntrica, sino que se trata de un vía media entre un antropocentrismo débil y un biocentrismo moderado o no igualitario. En relación con lo segundo, interpreté la ética de la responsabilidad como una suerte de “metaética” (condición de posibilidad de toda ética), estructurada sobre la base de deberes no recíprocos que permiten las condiciones para que exista en el futuro una vida humana auténtica en la Tierra y, por lo tanto, para que así exista una comunidad de seres humanos que pueden pactar o alcanzar consensos dialógicos sobre derechos y deberes recíprocos. Además, enfatiqué que uno de los rendimientos interesantes de su ética es haber generado unas coordenadas espaciales vinculadas a la Tierra y unas coordenadas temporales ligadas a la responsabilidad con las generaciones futuras y que permiten concretizar el principio universal de la responsabilidad.
- 5) Por último, los tres conceptos eje de esta investigación desempeñaron una función propositiva, una vez que fueron evaluados los aspectos positivos de la ética jonasiana. Para ello formulé una antropobiología del cuidado con el fin de enmarcar el fundamento óntico jonasiano de la responsabilidad (el paradigma del recién nacido) en un fenómeno más amplio y complejo (las relaciones de cuidado). A partir de aquí, obtuve la estructura ontológica del cuidado la cual, a su vez, me brindó los conceptos básicos (esfera de acogida, temporalidad vivida, acciones encarnadas –prevención, custodia y protección) para construir los esbozos de una ética encarnada que articule dinámicamente las relaciones de co-dependencia entre vida (*bíos*), fin, valor (*télos*) y ética del cuidado en la Tierra (*éthos*).

## B. Conclusiones críticas

El análisis crítico de esta investigación está presente en cada una de las partes de su estructura, aunque los resultados mismos se van entrelazando en y entre cada una de ellas. Con el propósito de hacer la exposición de la crítica a las tesis de Jonas, las clasifico según sus rendimientos de la siguiente manera: 1) la crítica a la disociación de la unidad del *bíos*: el residuo de “ontología de la muerte” en Jonas; 2) la crítica a la objetivación del *télos*: el doble desplazamiento del sentido del valor de la vida; y, 3) la crítica a la fundamentación absoluta del *éthos*: el fundamentalismo onto-teo-lógico y el desencarnamiento de la ética.

- 1) La ontología fenomenológica de la vida de Jonas no desarrolla ni profundiza las principales intuiciones fenomenológicas que alcanza. Esta carencia tendrá repercusiones negativas al momento de construir la teoría del valor sobre esta ontología y, a su vez, al momento de la fundamentación ética, por cuanto esta última se apoya en la primera. Las tesis principales de la ontología de la vida que evalué, desde un punto de vista crítico, las organizo en los siguientes enunciados:
  - a) La vida, como el filósofo alemán afirma, es una «revolución ontológica» en la materia, porque la emergencia de su unidad o totalidad orgánica, a partir de su materia contingente, es fruto de su autoorganización, lo que significa aquí que lo esencial es la forma (orgánica) y no la materia siempre cambiante (*Stoffweschel* = metabolismo = cambio de materia) de la que se compone. De este modo, la unidad o forma que emerge de su propio actuar, si bien depende de lo que está en la base, no se reduce a ello. En otras palabras, lo que emerge es un cuerpo o totalidad orgánica que no se reduce a las propiedades de sus partes materiales. Hasta aquí Jonas. Sin embargo, respecto de esta tesis considero que él no logra desarrollar una implicación fundamental que consiste en comprender que la forma o totalidad es el fenómeno del propio hacer de la vida, de modo que su ser es un hacer vuelto fenómeno por sí mismo y, en tal sentido, ser y fenómeno quedan indisolublemente unidos.
  - b) La autoorganización viva implica un cuerpo que fija un límite entre un adentro y un afuera, un interior y un exterior. En lenguaje de Jonas: la vida es organismo y causalidad y, a su vez, sí mismo y finalidad. Sin embargo, estimo que el filósofo termina divorciando esta unidad al momento de interpretar el valor por sí mismo que tiene el ente viviente, lo que constituye, en su lectura del ser vivo, un residuo de “ontología de la muerte”.
  - c) La autoorganización, como dice Jonas, implica la autoafirmación de la vida en su ser frente a la amenaza del no-ser (la posibilidad del morir), ejecutada desde sí misma y por sí misma, lo que configura un valor de ser propio o intrínseco y

que se aprecia desde una perspectiva externa a la vida o desde un observador. Sin embargo, el énfasis puesto en la existencia viviente como ser para la muerte obedece a lo que he llamado el exceso de existencialismo heideggeriano en tanto que extensión de la analítica del *Dasein* al viviente. Con ello el filósofo interpreta la idea de negatividad en el ser natural vida de un modo excesivamente externo. Tal exceso de heideggerianismo infiltra en la filosofía de Jonas residuos de la “ontología de la muerte” de la tradición moderna que aún perduran en su maestro. Dicha tesis de la autoafirmación de la vida en el ser, le lleva a una imagen del ser en oposición a la nada, cuestión que se desliza hacia su objetivación del valor y, luego, hacia su reflexión sobre el fundamento del *éthos* en términos de una absolutización y parcial sustancialización del ser.

- d) Para Jonas, el sí mismo de la vida significa que su identidad no es sustancial, fija y estable, sino dinámica y fluida. No obstante, el filósofo, al enfatizar heideggerianamente las condiciones de posibilidad (libertad) de la existencia viviente, termina por debilitar las condiciones de necesidad (carencias), lo cual implica que el sentido de la «negatividad interna» de estas últimas queda oscurecido. La razón está en que Jonas no se detiene en profundidad a pensar la idea que muchas veces repite: el «no ser entró en el ser con la vida». Con el fin de restituir el valor ontológico de la negatividad interna, propongo que hay que leerla desde un punto de vista endógeno o interno a la vida. Esta lectura permite, a su vez, poner en primer plano el concepto de identidad sin centro o virtual para comprender a todo viviente: el sí mismo unicelular bio-lógico o autopoietico, el sí mismo del animal perceptivo-motor o neuro-lógico, el sí mismo narrativo-lingüístico de la persona. Así pude afirmar que una nada o vacuidad está entretejida en la vida y se expresa como falta continua de significación en su relación con el entorno. En otras palabras, a esta permanente falta la puedo llamar “el deseo consustancial a la autoafectación de la vida”. En suma, lo que quise criticar es la brecha que Jonas abre entre el ser y el no ser.
- e) Una identidad o sí mismo de este tipo significa que la vida fija un punto de vista endógeno o interno, es decir, tiene un horizonte de trascendencia, un mundo, el cual interpreta desde su constitución orgánica propia mediante suplementos de significación. Por ello pude afirmar que la intencionalidad biológica (una intencionalidad operante o latente) es el precedente de la intencionalidad de la conciencia reflexiva. Sin embargo, en relación con estos rendimientos, Jonas tiende en reiteradas ocasiones a divorciar el punto de vista externo o exógeno y el punto de vista interno o endógeno en la comprensión del viviente, lo cual tiene implicaciones para la lectura del valor en la vida y, luego, para la relación de éste con la ética.

- f) El divorcio en Jonas entre el punto de vista externo, lo que él llama “organismo y causalidad”, y el punto de vista interno, lo que él llama “sí mismo y finalidad”, significó una constante oscilación entre ontología y fenomenología en su filosofía de la vida. Esta ambigüedad tiene su expresión en el nudo de la formulación de su programa filosófico (§3), el de una biología filosófica desde la cual arranca una filosofía de la naturaleza y una antropología filosófica que, según el pensador, requieren volver a examinar la noción de causa a partir de la cual, sugiere él, se podrá articular las nociones de materia, vida y ser humano. Jonas esbozó este programa pero nunca lo desplegó plenamente.
  - g) Jonas reelabora la noción de causa desde una ontología de la animalidad (el cuerpo animal de percepción y acción), proponiendo, a partir de ahí y en tono fenomenológico husserliano, una nueva idea del sujeto del conocimiento que va más allá del sujeto cognitivo abstracto, y cuya condición de posibilidad para comprender la naturaleza no es la razón sino el cuerpo vivo activo y pasivo (“yo práctico”), aquel que sale al mundo con sus esfuerzos motores y resiste al mundo con su cuerpo sensible. De este modo, la experiencia perceptivo-motora pasa a ser el fundamento encarnado de la causalidad eficiente. El mismo fundamento encarnado encuentra Jonas en la causa final la cual autoexperimentamos constantemente constituyendo la condición de posibilidad para la comprensión de lo viviente. Así pues, tanto la causa eficiente como la causa final, desde una perspectiva encarnada, son el presupuesto epistémico de la biología filosófica jonasiana y que él llamó antropomorfismo crítico (§9). Sin embargo, el desarrollo de una filosofía fenomenológica encarnada sólo quedó esbozada por el autor alemán, quedando pendiente la profundización de categorías claves como la de intencionalidad biológica (encarnada), tiempo y espacio encarnado. Tal y como lo formulé, esto tuvo consecuencias al momento de la construcción de su principio ético de la responsabilidad porque lo rigidizó en un universalismo abstracto innecesario que el propio autor quería evitar.
  - h) Si bien Jonas avanzó en la construcción de categorías encarnadas como la de sujeto teórico, que elabora desde la idea de cuerpo simbólico (*homo pictor*) que es interpretado por medio de una fenomenología encarnada de los sentidos (simultaneidad de la imagen, neutralización de la causalidad en la visión, distancia espacial), y la de la experiencia encarnada de la verdad, la idea del sujeto práctico aún guarda residuos del sujeto representacional clásico, especialmente en lo que hace referencia a las categorías de tiempo y espacio.
- 2) Con respecto a la crítica a la objetivación del *télos*, veo en Jonas una operación de doble desplazamiento de la idea de finalidad y valor, la cual es tributaria de una doble oscilación constante en su pensamiento, a saber, por un lado, entre ontología y feno-

menología y, por otro, entre ontología fenomenológica y metafísica. A continuación expongo este doble desplazamiento con la siguiente estructura: a) el primer desplazamiento es fruto del divorcio de la unidad del *télos* (fin como autoafirmación y fin como autoafectación) que se deriva, a su vez, de la oscilación entre ontología y fenomenología; b) la ruptura de la idea de finalidad inmanente en el viviente conduce a una disociación entre el valor intrínseco *de* la vida (valor objetivo), ligado a la finalidad como autopreservación, y el valor cualitativo *en* la vida, ligado a la finalidad como autoafectación; c) el segundo desplazamiento es producto de la extensión de la idea de finalidad y valor, en términos objetivos, hacia la naturaleza en general, lo que resulta tributario de la constante oscilación entre ontología fenomenológica y metafísica.

- a) El filósofo judeo-alemán fue capaz de visualizar dos tipos de finalidad inmanente en el viviente: el fin *del* ser vivo (perspectiva externa) y el fin *en* el ser vivo (perspectiva interna). El primer tipo de finalidad consiste en la autoafirmación de la vida en el ser frente al no ser, lo que se corresponde con la idea de *connatus* o autopreservación. La vida, al estar en dependencia constante de un entorno que necesita y lo amenaza a la vez, manifiesta, en su afirmación en el ser, un interés, un propósito, un fin. En suma, la vida es teleológica. El segundo tipo de finalidad tiene que ver con el interés (*inter-esse*) de la vida en preservarse no sólo en su condición mínima metabolizante sino con la cualidad sintiente que posee. La vida es capaz de sentir su entorno, tiene un punto de vista interno y, en esa medida, tiene la capacidad de “autoafectarse”. El sesgo en el que incurre el autor objeto de esta investigación consiste en que otorga prioridad a la finalidad del punto de vista exógeno para salvaguardar la idea del ser viviente en constante lucha frente al no ser (la muerte). Este sesgo se debe a la influencia de la ontología existencialista heideggeriana y al déficit de una fenomenología de la carne.
- b) Si bien Jonas acertó en asociar el valor a la vida, no obstante el sesgo antes mencionado le hace proclive a interpretar el valor en términos externos, dándole así un estatus exclusivo de objetividad. De esta manera, no sólo olvida que el valor también es co-dependiente de las relaciones que se dan entre la existencia viviente y su medio y, a su vez, entre éstas y sus nichos ecológicos, sino que también pasa por alto el hecho de que la perspectiva interna de la vida es la prioritaria porque es la que permite, precisamente, que haya valores objetivos.
- c) El segundo desplazamiento, el cual tiene su origen en la prioridad que da Jonas al valor objetivo (intrínseco) en la vida, da pie para que extrapole este valor a la naturaleza e, incluso, lo sitúe en el origen de la materia cósmica. Esta extrapolación cuantitativa del valor hace que nuestro autor dé un paso más atrevido que consiste en transformar este valor objetivo en valor absoluto, el cual operará finalmente como idea nuclear en la fundamentación de su ética de la responsabilidad.

- 3) Empecé la crítica a la fundamentación absoluta del *éthos* jonasiano en virtud de lo injustificado de sus propias premisas, pues el autor sostiene una fundamentación absoluta y última basada en una metafísica de la naturaleza de orden especulativo que no puede ser probada por los rendimientos ontológicos de su propia fenomenología de la vida. La razón radica en que la idea de Jonas de una naturaleza entendida como una subjetividad sin sujeto pero con apetencias, tendencias o fines, resulta contradictoria con su propia ontología de la vida, ya que, como él mismo afirma, sólo a partir de la vida es que la materia adquirió interioridad, subjetividad y fines. Por lo tanto, resulta paradójico atribuir esas cualidades a la naturaleza en general si ésta no posee una autoorganización o una totalidad orgánica propia. Esto explica la disociación constante entre la ontología fenomenológica y la metafísica. De este modo, el planteamiento de un fundamento absoluto termina por permear su principio de responsabilidad con un carácter abstracto y desencarnado, lo que no coincide con los propios objetos morales que contempla su imperativo: las generaciones futuras y la biósfera. Sin embargo, considero que para justificar un principio de responsabilidad, en tanto que cuidado para con estos pacientes morales que dan lugar a deberes no recíprocos, no es necesario apelar a un fundamento metafísico el cual, más bien, puede extraviar la exigibilidad moral de éstos, porque sólo es necesario y suficiente radicar un *éthos* planetario en su vínculo co-dependiente con el *bíos* terrestre, nuestra biósfera.

### C. Conclusiones propositivas o constructivas

Una vez expuestas las conclusiones metodológico-estructurales, que dieron cuenta de las funciones de los conceptos operativos (*bíos*, *télos* y *éthos*), y las conclusiones críticas, que dieron cuenta de la disociación de la co-dependencia y co-emergencia entre estos conceptos, toca, finalmente, presentar las conclusiones propositivas o constructivas con el fin de complementar y corregir algunas de las tesis planteadas por el autor alemán. Por lo mismo, clasifico estas conclusiones en: 1) Conclusiones complementarias a las tesis jonasianas: a) antropología fenomenológica del cuidado como soporte de la teoría de los deberes no recíprocos; b) el sujeto encarnado del cuidado, la dimensión encarnada de la espacialidad (esfera de acogida) y la temporalidad (temporalidad vivida) como complemento del sujeto de la responsabilidad y el eje espacial y temporal del principio de responsabilidad. 2) Conclusiones correctivas de las tesis jonasianas: a) la validez y justificación del principio de responsabilidad no requiere de un fundamento último, absoluto y abstracto en el ser de la naturaleza, sino un vínculo de co-dependencia con el ser de la vida (campo empírico-trascendental) cuya lógica circular es sin fundamento; b) la co-dependencia entre *bíos* y *éthos* exige una concepción de la finalidad, del valor y de los bienes encarnados desde una visión de los sistemas metafóricos de la moralidad que apunta a la construcción de una “ética encarnada”;

c) el vínculo de co-emergencia y co-dependencia entre *bíos*, *télos* y *éthos* se hace posible mediante una “ética encarnada”

1) Con relación a las conclusiones complementarias, estimo que éstas se hacen necesarias para superar la disociación jonasiana de la unidad del *éthos* entre el modo de habitar en un lugar y las acciones y disposiciones adecuadas (deberes, emociones y virtudes), debido al abstraccionismo y fundamentalismo en el que cae el principio de responsabilidad.

a) Con el fin de ampliar la lectura del arquetipo parental jonasiano (fundamento óntico del recién nacido), incluí a éste dentro de las relaciones de cuidado encarnadas apoyadas en una ontología de la fragilidad, la finitud y la interdependencia de la vida. Dichas relaciones de cuidado han sido abordadas a través de lo que he denominado “análisis antropobiológico del cuidado” que consiste en entenderlas como un “modo de encuentro humano primordial que tienen por finalidad acoger a un individuo en condiciones de vulnerabilidad con el fin de permitir o restituir su vida en la integridad de algunas o todas sus dimensiones vitales (orgánica, psíquica, espiritual, cultural)”. He enfatizado que tales relaciones son asimétricas, lo que implica que no pueden alternarse las posiciones entre cuidador y sujeto cuidado, lo que constituye el presupuesto para comprender los deberes no recíprocos.

He precisado que las notas esenciales de las relaciones de cuidado son, por una parte, la atención que exige del cuidador la disposición anímica de la preocupación y de la ocupación por el objeto cuidado y, por otra, la solicitud en tanto disposición anímica que se materializa en acciones de protección, custodia y prevención. Además, he insistido en que la corporeidad viva del ser humano es esencial para el sentido de una antropología del cuidado, no porque la estructura del cuidado sea privativa del ser humano, sino porque ésta es, ante todo, una característica de la vida de los mamíferos. En este sentido, las relaciones de cuidado en los seres humanos (entre éstos y con los restantes seres vivos) comprende fenómenos como el nacer y el morir, el alimentarse, el procrearse, etc., en los cuales co-emergen y son co-dependientes de los aspectos orgánicos, espirituales, culturales, entre otros. En este orden de ideas, he planteado que las relaciones de cuidado, desde una perspectiva antropobiológica, están en la base de las relaciones interpersonales fundamentales en una sociedad tales como la crianza en la institución familiar, el cuidado en la enseñanza y la instrucción, el cuidado de la seguridad y la paz de una comunidad frente a la agresión interna o externa, el cuidado del cuerpo y la mente ante la enfermedad y la muerte, el cuidado de la naturaleza terrestre (la biósfera), el cuidado del espíritu ante lo divino o lo numinoso, etc.



- b) En virtud de que el cuidado obedece a la vulnerabilidad constitutiva de la vida misma, he sostenido la premisa antropológica según la cual las *relaciones de cuidado* son la condición de posibilidad y de necesidad (un *a priori* ontológico) del surgimiento del modo de ser propio del ser humano: un ser en el lenguaje al interior de una vida comunitaria. A la luz de la antropología del cuidado, complemento el eje espacial (biósfera Tierra) y el temporal (generaciones futuras) del principio de responsabilidad con la idea de esferas de acogida, como condición de espacialidad encarnada de las relaciones de cuidado, y con la idea de temporalidad vivida, como condición para un deber por el futuro desde el habitar desde un presente vivido.
- 2) Las conclusiones correctivas pretenden ir más allá de la teoría de la responsabilidad jonasiana con el fin de superar los residuos de su dualismo ético que obedece a su ambigüedad entre una ontología fenomenológica del viviente y una metafísica de la naturaleza.
- a) Lo que he señalado en términos de relaciones de cuidado encarnadas no es otra cosa que la plataforma del programa de una ética encarnada como corrección de la teoría del fin, del valor y del bien jonasiana. Para ello, he planteado una concepción del valor o de los bienes humanos encarnados cuyo núcleo consiste en reformular los conceptos de espacialidad y temporalidad. En último término, he pretendido tomar distancia crítica de una ética de la responsabilidad fundamentalista que, al postular una idea objetivista del valor, presupone a la naturaleza como fundamento absoluto, cuando, precisamente, la vida es sin fundamento, es decir, es co-emergente y co-dependiente con su mundo. De esta manera, la ética encarnada, vinculada con la idea de la co-emergencia y co-dependencia de la vida con su entorno, hace posible entender también la co-emergencia y co-dependencia entre ontología (*bíos*), teleología-axiología (*télos*) y ética (*éthos*). En este sentido, también he dicho que si nos detenemos en el campo empírico-transcendental de la vida, el punto de partida de lo que somos en esta Tierra que es configurada por la misma vida (biósfera), no es necesario apelar a un fundamento onto-teo-lógico para justificar un deber de responsabilidad para con los seres humanos futuros en la Tierra, tal y como hace Jonas.

He querido enfatizar también el hecho de que la fenomenología es fenomenología de la vida, porque en el tratamiento del problema de la relación conciencia-mundo o aparecer y lo dado a la conciencia, lo que está a la base es el ser de la vida como sujeto fenomenológico originario. En otras palabras, en la vida misma está el vínculo entre la cognición y el vivir como fruto de la “causalidad circular” o “circularidad hermenéutica”. En Jonas esta circularidad aplicada a la comprensión de lo vivo recibe el nombre de antropomorfismo crítico. Sin

embargo, esta hermenéutica aún queda débil al no desarrollar Jonas de manera suficiente la idea de una causalidad que articule biología filosófica (*bíos*), filosofía de la naturaleza (*phyísis*) y antropología (*homo*).

- b) Dentro del contexto de un programa de una ética encarnada, he afirmado que los conceptos éticos abstractos como los de libertad, autonomía, bienestar, justicia, así como los de bienes humanos (vida, familia, amistad, trabajo, armonía interior, etc.,) no están divorciados de nuestras esferas de acogida ni de la temporalidad vivida ni, en último término, de nuestras experiencias corpóreas primarias que son desde donde emergen los esquemas «metafóricos para la moralidad». En este sentido, en una ética encarnada hay una articulación entre la antropología y la ontología de la vida, pues la primera es parte de la segunda.
- c) La ética encarnada, cuyo deber primario es el cuidado de los seres humanos y de la esfera de acogida de la humanidad que es la Tierra (biósfera), está compuesta por una espacialidad encarnada (la Tierra) como referencia o punto cero de nuestra experiencia, como lo es también nuestro cuerpo. Es, por tanto, suelo de mi experiencia, condición de posibilidad para experimentar el movimiento y reposo de todos los cuerpos físicos. Asimismo, el programa que propongo de una ética encarnada también está constituido por una temporalidad encarnada que se vincula con una responsabilidad entendida como el deber por excelencia que, al tomar como objeto de cuidado la biósfera terrestre y todo lo que está en ella, es movida por una exigencia asimétrica, esto es, por el deber de que exista un deber en el futuro: la posibilidad de una comunidad de seres morales. Es un futuro que ha de ser jugado desde la experiencia vivida del presente.

La temporalidad vivida, a partir de esferas de acogida, quiere decir que la moralidad de cada sujeto se va haciendo en su co-determinación con los otros (humano y viviente no humano) y con el entorno que comparte, es decir, con el mundo vivido como biósfera. En otras palabras, la relación ética encarnada es una co-emergencia con el otro y legitimada por el otro en un mundo de vida, porque la conciencia no es algo hermético dentro de una interioridad sino que co-emerge en relación con el medio: el sí mismo se co-genera en relación con el otro.

Finalmente, la responsabilidad ha de ser interpretada como universal encarnado, porque el cuidado hace referencia a un principio universal concreto asociado a metáforas que dependen de nuestras estructuras corporales cognitivas. En este sentido, una ética encarnada debe ser entendida como una experiencia anclada en un proceso de aprendizaje vital cuyo horizonte es la vida en proceso y devenir, que no está sustentada en un fundamento metafísico inmóvil, abstracto y último.



## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES DE HANS JONAS

#### Libros

- Jonas, Hans. (1930a). *Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philips-Universität Marburg*. Göttingen: Hurbert & Co.
- \_\_\_\_\_ (1930b). *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abenländischen Freiheitsidee*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [2ª edición aumentada, con una introducción de James M. Robinson, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem: Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965].
- \_\_\_\_\_ (1934). *Gnosis und spätantiker Geist. Teil I. Die Mythologische Gnosis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- \_\_\_\_\_ (1954). *Gnosis und spätantiker Geist. Teil II / Erste Hälfte. Von der Mythologie zur mytischen Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [Versión en castellano: *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000. Trad. Jorge Navarro Pérez].
- \_\_\_\_\_ (1958). *The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press [Versión en castellano: *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los inicios del cristianismo*. Madrid: Siruela, 2000. Trad. Menchú Gutiérrez,].
- \_\_\_\_\_ (1963). *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*. Göttingen: Kleine Vandenhoeck-Reihe [Los tres ensayos de este libro están contenidos en *The Phenomenon of Life* (1966) (vid. *infra*)].
- \_\_\_\_\_ (1966). *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. New York: Harper & Row [Reedición en inglés: New York, Dell, 1968 y University of Chicago Press, 1982].
- \_\_\_\_\_ (1970). *Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstebarkeit des Geschichtlichen*. Frankfurt am Main: Vitorio Klostermann [Editada el mismo año en V. Klostermann (Hrsg.). *Durchblicke Martin Heidegger zum 80 Geburtstag*. Frankfurt am Main: Vitorio Klostermann, 1970, pp. 1-26].
- \_\_\_\_\_ (1973). *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [Versión en alemán, con algunas modificaciones y añadidos, de *The Phenomenon of Life*].
- \_\_\_\_\_ (1974). *Philosophical Essay. From Ancient Creed to Technological Man*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall. [Reedición: Chicago/London: University of Chicago Press, 1980].
- \_\_\_\_\_ (1978). *On Faith, Reason and Responsibility: Six Essays*. San Francisco: Harper & Row.
- \_\_\_\_\_ (1979). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Insel Verlag [Reedición en formato

bolsillo: Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. Versión en inglés: *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1984. Trad. H. Jonas en colaboración con D. Herr. Versión en castellano: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995. Trad. Javier M<sup>a</sup> Fernández Retenaga].

---

(1981). *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [Versión en castellano: *Poder o impotencia de la subjetividad*. Barcelona: Paidós, 2005. Trad. Illana Giner Comín].

---

(1983). *Was für morgen lebenswichtig ist. Unentdeckte Zukunftswerte* (junto con Dietmar Mieth). «Auf der Schwelle der Zukunft: Werte von gestern und die Welt von morgen». Freiburg im Breisgau: Herder [Reeditado, bajo el mismo título, en *Technik, Medizin und Ethik*, cap. 3 (vid. infra)].

---

(1985) *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag [Reedición en formato bolsillo: Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. Versión en castellano: *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós, 1995. Trad. Carlos Fortea].

---

(1987). *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp [Reedición de este ensayo con el mismo título en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (vid. infra)].

---

(1987). *Wissenschaft als persönliches Erlebnis Drei Reden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987 [dos de los tres ensayos de este libro –«Ciencia como vivencia personal» y «Técnica, libertad y deber»– en *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos* (vid. infra.)].

---

(1988). *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmologische Vermutung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp [Reedición de este ensayo con el mismo título en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (vid. infra)].

---

(1991). *Erkenntnis und Verantwortung: Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe "Zeugen des Jahrhunderts"*. Edición de I. Hermann. Göttingen: Lamuv.

---

(1992). *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag [Versión en castellano: *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Madrid: Herder, 1998. Trad. Ángela Ackermann].

---

(1993). *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*. Edición de Wolfgang Schneider. Frankfurt am Main: Suhrkamp [Versión en castellano: *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2001. Trad. Illana Giner Comín].

---

(1993). *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp [Versión en inglés: «Philosophy at the End of the Century: A Survey of Its Past and Future». En: *Social Research*, 61 (4), 1994, pp. 813-832. Trad. al inglés por H. and H. Hannum. Reproducido en *Mortality and*

*Morality* (vid. *infra*).

\_\_\_\_\_ (1994). *Gedanken über Gott. Drei Versuche*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Reproducción de la tercera parte de *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (vid. *supra*).

\_\_\_\_\_ (1994). *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt am Main: Insel Verlag [Reedición de *Organismus und Freiheit* (vid. *supra*.)] [Reedición en formato bolsillo: Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. Versión en castellano: *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta, 2000. Trad. José Mardomingo].

\_\_\_\_\_ (1996). *Mortality and Morality. A Search for Good after Auschwitz*. Evanston/Illinois: Northwestern University Press. Edición de Lawrence Vogel [Reedición de ensayos publicados en libros anteriores].

\_\_\_\_\_ (2003). *Erinnerungen: Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Christian Wiese. Frankfurt am Main: Insel [Versión en castellano: *Memorias*. Madrid: Losada, 2005. Trad. Illana Giner Comín]

\_\_\_\_\_ (2010). *Problemi di libertà*. Torino: Nino Arango Editore. A cura di Emilio Spinelli. Tras. Angela Michelis [Texto inédito que contiene 14 lecciones dadas por Jonas en la New School for Social Research en la primavera de 1970. Conservadas en el *Nachlass* de Jonas en la Universidad de Constanza, con el registro HJ 1-3].

### Publicaciones en Revistas, periódicos y antologías<sup>919</sup>

\_\_\_\_\_ (1950). «Causality and Perception». En: *The Journal of Philosophy*, 47, pp. 319-324 [Versión aumentada y definitiva, bajo el mismo título, en *The Phenomenon of Life*, apéndice 1 del primer ensayo. Versión en alemán: «Kausalität und Wahrnehmung», en *Organismus und Freiheit*, capítulo 2, sección I].

\_\_\_\_\_ (1951). «Materialism and the Theory of Organism». En: *University of Toronto Quarterly* 21, pp. 39-52 [Versión definitiva con el título «Philosophical Aspects of Darwinism» en *The Phenomenon of Life*, segundo ensayo. El apéndice de este capítulo está basado en: «Spinoza and the Theory of Organism». En: *Journal of the History of Philosophy*, 1965, 3/1, pp. 43-57; también en St. F. Spicker (ed.). *The Philosophy of the Body: Rejections of Cartesian Dualism*, 1970, pp. 50-69 (utilización parcial aquí). Versión en alemán: «Philosophische Aspekte des Darwinismus», capítulo 3].

\_\_\_\_\_ (1951). «Is God a Mathematician?». En: *Measure*, 2, pp. 404-426 [Versión definitiva: «Is God a Mathematician? (The Meaning of Metabolism)», en *The Phenomenon of Life* (tercer ensayo). Versión en alemán: «Ist Gott ein Mathematiker? Vom Sinn des Stoffwechsels», en *Organismus und Freiheit*, capítulo 5].

\_\_\_\_\_ (1951). «Comment on von Bertalanffy's General System Theory». En: *Human Biology*, 23, pp. 328-335.

\_\_\_\_\_ (1952). «Gnosticism and Modern Nihilism». En: *Social Research* 19, pp. 430-452 [En el epílogo *The Gnostic Religion* se reproduce este mismo ensayo]

<sup>919</sup> Este listado no es exhaustivo. Se han omitido algunos artículos y reseñas por no tener relación con el tema de esta investigación.

con el título «Gnosticism, Existentialism, and Nihilism». Reedición en inglés en *The Phenomenon of Life*, décimo ensayo. La versión en alemán se publica con el título «Gnosis, Existentialismus und Nihilismus» en *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, 1963. Reproducido luego con el mismo título en *Organismus und Freiheit*, capítulo 11].

---

(1953). «A Critique of Cybernetics». En: *Social Research*, 1953, 20, pp. 172-192 [Versión definitiva con el título: «Cybernetics and Purpose: A Critique», en *The Phenomenon of Life*, quinto ensayo. Versión alemana: «Kybernetik und Zweck. Eine Kritik» en *Organismus und Freiheit*, capítulo 7].

---

(1953). «Motility and Emotion: An Essay in Philosophical Biology». En: *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*, Vol. 7, Amsterdam-Louvain, North-Holland Publishing Company/Éditions E. Nauwelaerts, pp. 117-122 [Versión definitiva con el título: «To Move and to Feel: On the Animal Soul» en *The Phenomenon of Life*, cuarto ensayo. Versión alemana: «Bewegung und Gefühl. Über die Tierseele» en *Organismus und Freiheit*, capítulo 6].

---

(1953/54). «The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses». En: *Philosophy and Phenomenological Research*, 14, pp. 507-519 [Versión definitiva, bajo el mismo título, en *The Phenomenon of Life*, sexto ensayo. Reeditado por S. Spicker, (ed.). *The Philosophy of the Body: Rejections of Cartesian Dualism*. Chicago: Quadrangle Books, 1970, pp. 312-333. Versión alemana: «Der Adel des Sehens. Eine Untersuchung zur Phänomenologie der Sinne» en *Organismus und Freiheit*, capítulo 8].

---

(1957). «Bemerkungen zum Systembegriff und seiner Anwendung auf Lebendiges». En: *Studium Generale*, 10, pp. 88-94 [Reedición en *Organismus und Freiheit* con el título «Harmonie, Gleichgewicht und Werden», capítulo 4].

---

(1958). «Gnosticism». En: *A Handbook of Christian Theology*. New York: Meridian Books, pp. 144-147.

---

(1959). «The Practical Uses of Theory». En: *Social Research*, 26, pp. 127-150 [Versión aumentada, sin modificación del título, en M. Natanson (ed.). *Philosophy of the Social Sciences: A Reader*. New York: Random House, 1963, pp. 199-224. Versión definitiva, siempre bajo el mismo título, en *The Phenomenon of Life*, octavo ensayo. Reeditado por C. Mitcham & R. Mackey (eds). *Philosophy and Technology*, New York: The Free Press, 1972, pp. 346-369. Versión en alemán: «Vom praktischen Gebrauch der Théorie» en *Organismus und Freiheit*, capítulo 10].

---

(1959). «Kurt Goldstein and Philosophy». En: *American Journal of Psychoanalysis*, Vol. XIX, N° 2, pp. 161-164 [Reeditado para la muerte de Goldstein con el título «In Memoriam: Kurt Goldstein, 1878-1965». En: *Social Research*, 32:4, 1965, pp. 351-356].

---

(1959). «In Memoriam: Alfred Schutz, 1899-1959». En: *Social Research* 26, pp. 417-424.

---

(1961). «Homo pictor und die differentia des Menschen». En: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 15/2, pp. 161-176 [Versión definitiva con el título «Homo Pictor: Von der Freiheit des Bildens» en *Zwischen Nichts und Ewigkeit* y también en *Organismus und Freiheit*, capítulo 9. Versión en inglés: «Homo pictor and the Differentia of Man» en *Social Research* 29, 1962, pp. 201-220.

Versión definitiva en inglés: «Image-Making and the Freedom of Man» en *The Phenomenon of Life*, séptimo ensayo].

\_\_\_\_\_ (1962). «Immortality and the Modern Temper» (The Ingersoll Lecture, 1961)». En: *Haward Theological Review* 55, pp. 1-20 [Versión definitiva, bajo el mismo título, en *The Phenomenon of life*, undécimo ensayo].

\_\_\_\_\_ (1964). «The Antropological Foundation of the Experience of Thruth». En: Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía, México, v. 5. “Acerca del origen de la experiencia de la verdad” [Versión aumentada y definitiva: «On the Origins of the Experience of Truth» en *The Phenomenon of Life*, séptimo ensayo, apéndice. Versión en alemán: «Vom Ursprung der Wahrheits-erfahrung» en *Organismus und Freiheit*, capítulo 9, apéndice].

\_\_\_\_\_ (1964). «Heidegger and Theology». En: *The Review of Metaphysics*, 18, pp. 207-233 [Versión definitiva, bajo el mismo título, en *The Phenomenon of Life*, décimo ensayo. Versión en alemán: «Heidegger und die Théologie» en *Evangelische Théologie*, 1964, 24, pp. 621-642. Reedición en G. Noller (Hrsg.). *Heidegger und die Théologie: Beginn und Fortgang der Diskussion*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1967, pp. 316-340. Traducción francesa: «Heidegger et la théologie», trad. L. Evrard, con una introducción de D. Janicaud, en *Esprit*, 1988, 51, pp. 163-172.

\_\_\_\_\_ (1965), «Life, Death, and the Body in the Theory of Being». En: *The Review of Metaphysics*, 19, pp. 1-23 [Versión definitiva, bajo el mismo título, en *The Phenomenon of Life*, primer ensayo. Versión en alemán: «Das Problem des Lebens und des Leibes in der Lehre vom Sein. Prolegomena zu einer Philosophie des Organischen» en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 19, pp. 185-200. Versión definitiva: «Das Problem des Lebens und des Leibes in der Lehre vom Sein» en *Organismus und Freiheit*, capítulo 1].

\_\_\_\_\_ (1965). «Spinoza and the Theory of Organism». En: *Journal of the History of Philosophy*, 3/1, pp. 43-57 [Reedición bajo el mismo título, en *Philosophical Essays*, décimo ensayo; en S. Spicker (ed.). *The Philosophy of the Body*. Chicago: Quadrangle Books, pp. 50-69; y, también, en M. Grene (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*. New York: Garden City, Anchor Books, 1973, pp. 259-278.

\_\_\_\_\_ (1967). «Gnosticism». En: *Encyclopaedia of Philosophy*, Vol. 3. New York: Macmillan and Free Press, pp. 336-342.

\_\_\_\_\_ (1967). «Jewish and Christian Elements in the Western Philosophical Tradition». En: *Commentary*, 1967, 44, pp. 61-68 [Versión corregida en D. O' Connor y F. Oakley (eds.). *Creation: The Impact of an Idea*. New York: Charles Scribner's Sons, 1969, pp. 241-258. Versión aumentada y definitiva: «Jewish and Christian Elements in Philosophy: Their Share in the Emergence of the Modern Mind». En: *Philosophical Essays*, duodécimo ensayo. Versión en alemán: «Judentum, Christentum und die westliche Tradition» en *Evangelische Théologie*, 1968, 28, pp. 613-629].

\_\_\_\_\_ (1968). «The Concept of God after Auschwitz». En: A.H. Friedlander (ed.). *Out of the Whirlwind*. New York: Union of American Hebrew Congregations, pp. 465-476 [Reedición en *On Faith, Reason, and Responsibility*, duodécimo ensayo. Versión en alemán, revisada y aumentada, reeditada bajo el mismo título en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, no-



veno ensayo, y también en Gedanken über Gott.

- 
- (1968). «Biological Foundations of Individuality». En: *International Philosophical Quarterly*, 8, pp. 231-251. [Reedición bajo el mismo título, en *Philosophical Essays*, noveno ensayo].
- 
- (1969). «Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects». En: *Daedalus*, 98, pp. 219-247 [Reedición bajo el mismo título en E. Kuykendall (ed.). *Philosophy in the Age of Crisis*. New York: Harper & Row, 1970, pp. 81-100. Versión revisada, sin cambio de título, en P. Freund (ed.). *Experimentation with Human Subjects*. New York: George Braziller, 1970, pp. 1-31; reeditada por S. J. Reiser, A. J. Dyck and W. J. Curran (eds). *Ethics in Medicine*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1977, pp. 304-315. Versión definitiva, bajo el mismo título, en *Philosophical Essays*, quinto ensayo. Reeditado en J. M. Humber and R. F. Almeder (eds). *Biomedical Ethics and the Law*. New York: Plenum Press, 1976, pp. 217-242. Versión en alemán integra: «Im Dienste des medizinischen Fortschritts: Über Versuche an menschlichen Subjekten», en *Technik, Medizin und Ethik*, sexto ensayo. Versión en alemán abreviada: «Humanexperimente » en H.-M. Sass. *Medizin und Ethik*, Stuttgart: Reclam, 1989, pp. 232-253.
- 
- (1971). «The Scientific and Technological Revolutions». En: *Philosophy Today*, 15, pp. 79-101 [Versión definitiva revisada y aumentada: «Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution», en *Philosophical Essays*, tercer ensayo].
- 
- (1971). «Rudolph Arnheim on Visual Thinking». En: *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 30, pp. 111-117 [Reedición bajo el mismo título en *Philosophical Essays*, onceavo ensayo, bajo el título «Sight and Thought: A Review of "Visual Thinking"»].
- 
- (1971). «Change and Permanence: On the Possibility of Understanding History». En: *Social Research*, 38, pp. 498-528 [Reedición en D. Carr & E. S. Casey (eds.). *Explorations in Phenomenology: Papers of the Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 102-132. Incorporado en *Philosophical Essays*, doceavo ensayo, y luego en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, capítulo 3.
- 
- (1973). «Aron Gurwitsch». En: *Social Research*, 40, pp. 567-569.
- 
- (1973). «Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics». En: *Social Research*, 40, pp. 31 -54 [Reedición en *Philosophical Essays*, primer ensayo). Versión en alemán: «Die Natur auf der moralischen Bühne: Überlegungen zur Ethik im technologischen Zeitalter», en *Evangelische Kommentare: Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft*, 1973, 6, pp. 73-77. Reedición bajo el mismo título «Das veränderte Wesen menschlichen Handelns» en *Das Prinzip Verantwortung*, primer capítulo].
- 
- (1974). «Against the Stream: Comments on the Definition and Redefinition of Death». En: *Philosophical Essay. From Ancient Creed to Technological Man*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, pp. 132-149.
- 
- (1974) «Seventeenth Century and After: The Meaning of Scientific and Technological Revolution». En: *Philosophical Essay*, p. 45-80 [Versión adaptada en alemán editada con el título «Von Kopernikus zu Newton: Aus den Aufän-

gen des neuzeitlichen Weltbildes" en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1992, pp. 103-127].

\_\_\_\_\_. (1976). «Hannah Arendt, 1906-1975». En: *Social Research*, 43, pp. 3-5 [Reeditado bajo el título «Words Spoken at the Funeral Service for Hannah Arendt at the Riverside Memorial Chapel en New York City on Monday, December 8, 1975» en *Partisan Review*, 1976, 42, pp. 12-13. Versión en alemán: en *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung Darmstadt* (Jahrbuch 1975), Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1976, pp. 169-171].

\_\_\_\_\_. (1976). «Responsibility Today: The Ethics of an Endangered Future». En: *Social Research*, 43, pp. 77-97 [Reedición bajo el mismo título en *On Faith, Reason, and Responsibility*, cuarto ensayo].

\_\_\_\_\_. (1976). «On the Power or Impotence of Subjectivity». En: S.F. Spicker and H. T. Engelhardt (eds). *Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences*. Dordrecht: Reidel Publishing Co., 1976, pp. 143-161 [Versión aumentada: «Impotence or Power of Subjectivity? A Reappraisal of the Psychophysical Problem», en *On Faith, Reason, and Responsibility*, tercer ensayo. Versión en alemán en: *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*].

\_\_\_\_\_. (1976) «Freedom of Scientific Inquiry and the Public Interest». En: *The Hastings Center Report*, 6, pp. 15-17 [Reedición bajo el mismo título en *Biomedical Research and the Public*, prepared for the Subcommittee on Health and Scientific Research of the Committee on Human Resources, United States Senate (May, 1977), U.S. Government Printing Office, Washington, D.C., 1977, (82-201), pp. 33-38. Reedición bajo el mismo título «Straddling the Boundaries of Theory and Practice: Recombinant DNA Research as a Case of Action in the Process of Inquiry», en J. Richards (ed.). *Recombinant DNA: Science, Ethics and Politics*. New York: Academic Press, 1978, pp. 253-271. Versión en alemán: «Freiheit der Forschung und öffentliches Wohl». En: *Scheidewege*, 11, pp. 255-269. Reedición bajo el mismo título en *Technik, Medizin und Ethik*, quinto ensayo].

\_\_\_\_\_. (1976). «Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischem Werk». En: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 1976, 30, pp. 921-935. Reedición en A. Reif (Hrsg.). *Hannah Arendt: Materialien zu ihrem Werk*. Wien: Europa Verlag, 1979. Versión en inglés: «Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work», en *Social Research*, 1977, 44, pp. 25-43].

\_\_\_\_\_. (1977). «Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens. Erinnerungen an Rudolf Bultmann und Betrachtungen zum philosophischen Aspekt seines Werkes». En: O. Kaiser (Hrsg.). *Gedenken an Rudolf Bultmann*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977, pp. 41-70 [Versión en inglés: «Is Faith Still Possible? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on Philosophical Aspects of his Work», en *On Faith, Reason, and Responsibility*, primer ensayo. Reproducido bajo el mismo título en *Harvard Theological Review*, 1982, 75, pp. 1-23].

\_\_\_\_\_. (1977). «The Concept of Responsibility: An Inquiry into the Foundations of an Ethics for our Age». En: H.T. Engelhardt, Jr. & D. Callahan (eds.). *Knowledge, Value, and Belief*. Hastings-on-Hudson, New York: Institute of Society, Ethics and the Life Sciences, 1977, pp. 169-198 [Reedición bajo el mismo título en *On Faith, Reason, and Responsibility*, quinto ensayo. Reproducido y

aumentado bajo el título «Das Gute, das Sollen und das Sein: Théorie der Verantwortung» en *Das Prinzip Verantwortung*].

\_\_\_\_\_ (1978). «The Right to Die», en *Hastings Center Report*, 1978, 8, pp. 31-36. Reedición en *Scheidewege*, (1984/85), 14 [Versión aumentada y definitiva: «Techniken des Todes-aufschubs und das Recht zu sterben», en *Technik, Medizin und Ethik*, undécimo ensayo].

\_\_\_\_\_ (1979). «Toward a Philosophy of Technology». En: *Hastings Center Report*, 9, pp. 34-43 [Versión en alemán: «Philosophisches zur modernen Technologie», en R. Löw (Hrsg.). *Fortschritt ohne Mafi? Eine Ortsbestimmung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation*. München: Piper, 1981; reeditado bajo el título «Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist», en *Technik, Medizin und Ethik*, primer ensayo].

\_\_\_\_\_ (1980). «The Heuristics of Fear». En: M. Kranzberg (ed.). *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, Boulder, Colorado: Westview Press, pp. 213-221.

\_\_\_\_\_ (1980). «Parallelism and Complementarity: The Psycho-Physical Problem in Spinoza and in the Succession of Niels Bohr». En: R. Kennington (ed.). *The Philosophy of Baruch Spinoza*. Washington, D.C.: Catholic University of the Americas Press, pp. 121-130 [Reedición en M. Grene & D. Nails. *Spinoza and the Sciences*. Dordrecht/Boston: Reidel, 1986, pp. 237-247. Versión en alemán en: Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?].

\_\_\_\_\_ (1981). «Reflexions on Technology, Progress and Utopia». En: *Social Research*, 48, pp. 411-455.

\_\_\_\_\_ (1981). «Im Zweifel für die Freiheit?». En: *Nachrichten aus Chemie, Technik und Laboratorium*, 29 [Reedición con el mismo título en *Technik, Medizin und Ethik*, doceavo ensayo, sección b. Entrevista, ¿En caso de duda, a favor de la libertad?].

\_\_\_\_\_ (1982). «Technology as a Subject for Ethics». En: *Social Research*, 49, pp. 891-898 [Versión en alemán: «Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist», en *Technik, Medizin und Ethik*, segundo ensayo].

\_\_\_\_\_ (1982). «Laßt uns einen Menschen klonieren: Betrachtungen zur Aussicht genetischer Versuche mit uns selbst». En: *Scheidewege*, 12 [Reedición en *Technik, Medizin und Ethik*, octavo ensayo, bajo el título «Laßt uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie»].

\_\_\_\_\_ (1982). «Die Zukunft der technischen Kultur: Podiumsgespräch mit Hans Jonas». En: D. Rössler und E. Lindenlaub (Hrsg.). *Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur*. Stuttgart, pp. 265-296 [Reedición en *Technik, Medizin und Ethik*, doceavo ensayo, bajo el título «Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur»].

\_\_\_\_\_ (1983). «Ärztliche Kunst und menschliche Verantwortung». En: *Renovatio*, 1983, 39 [Reedición bajo el mismo título en *Technik, Medizin und Ethik*, séptimo ensayo].

\_\_\_\_\_ (1983). «Forschung und Verantwortung». En: *Aulavorträge*, 21, Hochschule St. Gallen [Reedición en *Technik, Medizin und Ethik*, cuarto ensayo, bajo el título «Wertfreie Wissenschaft und Verantwortung: Selbstzensur der Forschung?»].

- \_\_\_\_\_ (1983-4) «Evolution und Freiheit». En: *Scheidewege*, 13, pp. 85-102 [Reedición bajo el mismo título en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, primer ensayo].
- \_\_\_\_\_ (1984). «Technik, Ethik und biogenetische Kunst: Betrachtung zur neuen Schöpferrolle des Menschen». En: *Communio*, 13, pp. 501-517 [Reedición en *Technik, Medizin und Ethik*, noveno ensayo, bajo el título «Mikroben, Gameten und Zygoten: Weiteres zur neuen Schöpferrolle des Menschen»].
- \_\_\_\_\_ (1984). «Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen». En: E. Ströcker (Hrsg.). *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen*. München: Fink, 1984, pp. 75-86.
- \_\_\_\_\_ (1984). «Ontological Grounding of a Political Ethics: On the Metaphysics of Commitment to the Future of Man». En: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 10, pp. 47- 62.
- \_\_\_\_\_ (1985). «Ethics and Biogenetic Art». En: *Social Research*, 52, pp. 491-504.
- \_\_\_\_\_ (1985-6). «Werkzeug, Bild und Grab: Vom Transanimalischen im Menschen». En: *Scheidewege*, 15, pp.47-58 [Reedición bajo el mismo título en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, décimo ensayo].
- \_\_\_\_\_ (1986). «Das Prinzip Verantwortung – Zur Grundlegung einer Zukunftsethik». En: Th. Meyer & S. Miller (dirs.). *Zukunftsethik und Industriegesellschaft*. München: J. Schweitzer Verlag, pp. 3-14 [Reedición bajo otro título en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, sexto ensayo].
- \_\_\_\_\_ (1987). «Warum unsere Technik ein vordringliches Thema für die Ethik geworden ist ». En: H. Krautkrämer (Hrsg.). *Ethische Fragen an die moderne Naturwissenschaft*. München: J. Schweizer, 1987.
- \_\_\_\_\_ (1987). «Technik, Freiheit und Pflicht». En: *Hans Jonas: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*. Frankfurt am Main: Verlag der Deutschen Buchhändler-Vereinigung, pp. 35-46 [Reedición en *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, pp. 32-46; y también en *Dem bösen Ende näher*, pp. 91-102].
- \_\_\_\_\_ (1988). «Heideggers Entschlossenheit und Entschluß» [Gespräch mit A. Isenschmid]. En: G. Neske und E. Kettering (Hrsg.). *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch*. Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1988 [Versión en inglés: «Heidegger's Resoluteness and Resolve», en G. Neske and E. Kettering (eds). *Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers*. New York: Paragon House, 1990, pp. 197-203. Trad. L. Harries]
- \_\_\_\_\_ (1988-9). «Geist, Natur und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmologische Vermutung». En: *Scheidewege*, 18, pp. 17-33 [Versión aumentada en *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmologische Vermutung*. Reedición en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, décimo ensayo].
- \_\_\_\_\_ (1990). «Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen». En: *Scheidewege*, 20, pp. 1-13 [Reeditado bajo el mismo título en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, octavo ensayo].
- \_\_\_\_\_ (1990). «Das Prinzip Verantwortung in der technisch-industriellen

- Welt» [Gespräch mit R. Low und anderen]. En: B. Engholm und W. Röhrich (Hrsg.). *Ethik und Politik heute*. Opladen: Leske und Budrich, pp. 17-35.
- \_\_\_\_\_ (1991). «De la gnose au Principe responsabilité: Un entretien avec Hans Jonas» [entrevista con J. Greisch], in *Esprit*, mayo, 1991, 54, pp. 5-21. (La entrevista tuvo lugar el 14 de julio de 1990)
- \_\_\_\_\_ (1991). «Last und Segen der Sterblichkeit». En: *Scheidewege*, 21, pp. 26-40 [Reedición bajo el mismo título en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, cuarto ensayo].
- \_\_\_\_\_ (1991). «Technologisches Zeitalter und Ethik. Podiumsdiskussion mit Hans Jonas, Ulrich Beck und Walter Ch. Zimmerli». En: *Sprache und Ethik im technologischen Zeitalter*. Bamberger Hegelwoche: Verlag Fränkischer Tag, Bamberg, pp. 39-64.
- \_\_\_\_\_ (1991). «Wandel und Bestand». En: V. Klostermann (Hrsg.) *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag* [Reedición bajo el mismo título en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, cuarto ensayo].
- \_\_\_\_\_ (1992). «Fatalismus wäre Todsünde», en *Freie Universität-Info*, 7, Freie Universität, Berlin, 1992, pp.2-3 [Reedición en D. Böhler und R. Neuberth (Hrsg.). *Herausforderung Zukunftsverantwortung: Hans Jonas zu Ehren*. Münster: Lit Verlag, 1993, pp. 49-51].
- \_\_\_\_\_ (1992). «The Consumer's Responsibility». En: A. Ofsti (ed.). *Ecology and Ethics. A Report front the Melbu Conference, 18-23 July 1990*. Trondheim: Nordland Akademi for Kunst og Vitenskap, pp. 215-218.
- \_\_\_\_\_ (1992). «Dem bösen Ende näher» [Gespräch mit M. Matussek et W. Kaden]. En: *Der Spiegel*, 11/05/92 [Reeditado bajo el mismo título en *Dem bösen Ende näher* pp. 10-23].
- \_\_\_\_\_ (1992). «Die Welt ist weder wertfrei noch beliebig verfügbar», [Gespräch mit Ch. Schütze]. En: *Süddeutsche Zeitung*, 11/2/92 [Reeditado bajo el mismo título en *Dem bösen Ende näher*, pp. 40-48].
- \_\_\_\_\_ (1993). «Der ethischen Perspektive muss eine neue Dimension hinzugefügt werden» [Gespräch mit M. Dammaschke, H. Gronke und Ch. Schulte]. En: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1993, 41, pp. 91 -99 [Reedición bajo el mismo título en *Dem bösen Ende näher*, pp. 24-39; y también, en D. Böhler (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: C. H. Beck, pp. 34-44].
- \_\_\_\_\_ (1993). «Plädoyer für eine planetarische Zukunft» [Gespräch mit K.-H. Stamm]. En: D. Böhler und R. Neuberth (Hrsg.). *Herausforderung Zukunftsverantwortung: Hans Jonas zu Ehren*. Hamburg: Lit Verlag, pp. 97-101.
- \_\_\_\_\_ (1993). «Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas». En: D. Böhler (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München. München: C. H. Beck, pp. 163-194.
- \_\_\_\_\_ (1993). «The Outcry of Mute Things », discurso pronunciado con ocasión de la entrega del Premio Nonino el 30 enero 1993 en Udine (Italia), publicado por primera vez como epílogo a *Mortality and Morality* [Versión en alemán: «Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung. Ansprache bei der Entgegen-

nahme des Premio Nonino am 30. Januar 1993 in Udine», übersetzt von R. Nall und K. Daske-Bentele. En: D. Böhler (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: C. H. Beck, pp. 21-29.

\_\_\_\_\_ (1993). «Vom Profit zur Ethik und zurück. Technik-Verantwortung im Unternehmen» [im Gespräch mit W. Zimmerli und Mitarbeitern der Siemens AG]. En: D. Böhler (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München: C. H. Beck, München, pp. 224-243. (Versión acortada y revisada de una entrevista realizada el 10 julio de 1990).

\_\_\_\_\_ (1994). «The consumer's responsibility. A comentary to Lenk». En: Øfsti, Audun (ed.). *Ecology and Ethics: a Report from the Melbu Conference, 18-23 July 1990*. Oslo: Norvland Akademi for Kunst og Vitenskap, pp. 215-218.

\_\_\_\_\_ (1997). «Geist und Natur. Cari-Friedrich von Weizsäcker und Hans Jonas im Gespräch mit Walther Ch. Zimmerli». En: U. Boehm (Hrsg.). *Philosophie heute. Gespräche mit Ulrich Beck, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Hans Jonas, Odo Marquard, Cari-Friedrich von Weizsäcker, Ulrich Wickert u. a.* Frankfurt/New York: Campus, pp. 55-70. (Emisión difundida durante el verano de 1988).

\_\_\_\_\_ (2001). «Edmund Husserl and the Ontological Question». En: *Études phénoménologiques*, N° 33-34: Hans Jonas dans le mouvement phénoménologique, pp. 5-20.

\_\_\_\_\_ (2004). «Husserl und Heidegger». En: D. Böhler / J. P. Brune, J. P. (Hrsg.). *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 17-33 [Conferencia inédita dictada por Jonas en 1963, conservada en el Nachlass del Archivo de la Universidad de Costanza, HJ 17-3-1].

## FUENTES SECUNDARIAS

Abram, David. (1999). *La magia de los sentidos*. Barcelona: Kairós.

Acevedo, Jorge. (2014). *Heidegger: existir en la era de la técnica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

Achterhuis, Hans. (1993). «La responsabilité entre la crainte et l' utopie». En: G. Hottois et M.-G. Pinsart (eds). *Hans Jonas. Nature et responsabilité*. París: Vrin, pp. 37-47.

Adams, Suzi. (2007). «Castoriadis and Autopoiesis». En: *Thesis Eleven*, Number 88, February, pp. 76–91

\_\_\_\_\_ (2008). «Towards a Post-Phenomenology of Life: Castoriadis' Critical *Naturphilosophie*». En: *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 4, n° 1-2, pp. 387-400.

Agamben, Giorgio. (2003). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos.

Agamben, Giorgio. (2005). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos-Traducción: Antonio Gimeno Cuspinera.

Alland, Barbara (ed.) (1978). *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Allen, Garland. (2005). «Mechanism, vitalism and organicism in late nineteenth and twentieth-century biology: the importance of historical context». En: *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 36, pp. 261-283.
- Anders, Günther. (1934-1935). «Une interprétation de l'a posteriori». En: *Revue Recherches Philosophiques*, Vol. IV. [Reproducido en: G. Anders (2014). *Acerca de la libertad*. Madrid: Pre-textos. Trad. Virginia Modafferri y María Carolina Maomed].
- \_\_\_\_\_ (1936-1937). «Pathologie de la Liberté. Essai sur la non-identification». En: *Revue Recherches Philosophiques*. En: G. Anders (2014). *Acerca de la libertad*. Madrid: Pre-textos. Trad. Virginia Modafferri y María Carolina Maomed.
- \_\_\_\_\_ (1948). «On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy». En: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 8, No. 3, pp. 337-371 [Versión en castellano, bajo el título, «Heidegger, esteta de la inacción». En: G. Anders et al. *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2008, pp. 65-111. Prólogo de Franco Volpi. Trad. del italiano de Bernardo Aimbinder].
- \_\_\_\_\_ (1956). *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Verlag Beck [Versión en castellano: *La obsolescencia del hombre*. Vol. I. Madrid: Pre-Textos, 2011. Trad. Josep Monter Pérez].
- \_\_\_\_\_ (2003). *Más allá de los límites de la conciencia: correspondencia entre el piloto de Hiroshima Claude Eatherly y Günther Anders*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Filosofía de la situación. Antología*. Madrid: Los Libros de la Catarata. Edición de César de Vicente Hernando.
- Apel, Karl-Otto. (1985). *Transformación de la filosofía*. Tomo I-II. Madrid: Taurus. Trad. Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill.
- \_\_\_\_\_ (1986). «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia». En: Apel, K.-O. *Estudios Éticos*. Barcelona: Alfa Iberia, pp. 107-175.
- \_\_\_\_\_ (1987). «The Problem of a Macroethic of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilization: an Attempt to Come to Terms with Hans Jonas's "Principle of Responsibility"». En: *Man and World*, 20, pp. 3-40.
- \_\_\_\_\_ (1988). *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_ (1989). «La situación del hombre como problema ético». En: X. Palacios y F. Jarauta (eds.). *Razón, ética y política*. Barcelona: Anthropos, pp. 23-46.
- \_\_\_\_\_ (1992a). *Una ética de la Responsabilidad en la era de la ciencia*. Buenos Aires: Almagesto.
- \_\_\_\_\_ (1992b). «The Ecological Crisis as Problem for Discourse Ethics». En: Øfsti, Audun (ed.). *Ecology and Ethics: a Report from the Melbu Conference, 18-23 July 1990*. Oslo: Norvland Akademi for Kunst og Vitenskap, pp. 219-260.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Filosofía primera, avui i ètica del discurs*. Girona: Eumo.
- \_\_\_\_\_ (2007). «La Ética del discurso como ética de la corresponsabilidad por las actividades colectivas». En: Apel, K.-O. *La globalización y una ética de la*

- responsabilidad*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 93-112.
- \_\_\_\_\_ (2007). «La globalización y la necesidad de una Ética universal». En: Apel, K.-O. *La globalización y una ética de la responsabilidad*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 163-188.
- Aramayo, Roberto, (2003). «Culpa y responsabilidad como vertientes de la conciencia moral». En: *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, No 29, pp. 15-34.
- Arendt, Hannah. (1958). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ (2003). «Collective Responsibility». En: H. Arendt. *Responsibility and Judgment*. New York: Schacken Books, pp. 147-158.
- Attfield, Robin. (1983). «Christian Attitudes to Nature». En: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 3. (Jul. - Sep.), pp. 369-386.
- \_\_\_\_\_ (1995). *A Theory of Value and Obligation*. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_ (1997). «El ámbito de la moralidad». En: J. M<sup>a</sup> García Gómez-Hera (coord.). *Ética del medio ambiente. Problema, perspectiva, historia*. Madrid: Tecnos, pp. 71-88.
- \_\_\_\_\_ (2001). «Christianity». En: J. Damieson (ed.). *A Companion to Environmental Philosophy*. Oxford: Blackwell, Capítulo 7.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Environmental Ethics. An Overview for the Twenty-First Century*. Oxford: Blackwell.
- Aubenque, Pierre, (2009). «¿Lo vivo como modelo? Acerca de los límites de la interpretación biológica en el pensamiento clásico griego». En: J. González (coord.). *Filosofía y ciencias de la vida*. México D.F.: FCE, pp. 19-32.
- Auhagen, A. E. & Bierhoff, H.-W. (2001). *Responsibility. The many faces of social phenomenon*. London: Routledge.
- Baertschi, Bernard, (1993), «Le pseudo naturalisme métaéthique de Jonas». En: Müller, Denis y Simon, René (ed.). *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe «Responsabilité»*. Genève: Labor et Fides, pp. 17-30.
- Ballet, Jérôme et Bazin, Damien. (2005). «Firms and their Responsibility toowards Nature». En: *Journal of Social Sciences*, 1 (1), pp. 31-38.
- Barandiaran, Xavier & Moreno, Álvaro. (2008). «Adaptivity: from metabolism to behavior». En: *Adaptive Behavior* 16(5): 325–344.
- Barbaras, Renaud. (1997). *Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses.
- \_\_\_\_\_ (2000). «Merleau-Ponty et la Nature». En: *Chiasmi International. Merleau-Ponty. De la Nature à l'ontologie*, N°2, pp. 47-62.
- \_\_\_\_\_ (2002). «Francisco Varela: A new idea of perception and life». En: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1: 127–132.
- \_\_\_\_\_ (2003). «La phénoménologie de la vie chez Hans Jonas». En: R. Barbaras. *Vie et intencionnalité*. Paris: Vrin, pp. 43-54.
- \_\_\_\_\_ (2005). «A Phenomenology of Life». En: T. Carman & M. Hansen. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 206-230.



- \_\_\_\_\_ (2008). *Introduction à una phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin.
- \_\_\_\_\_ (2010). «Phenomenology of Life and Cosmology». En: *Chiasmi International* 12, pp. 379-392.
- Bazin, Damien. (2007). *Sauvegarder la nature. Une introduction au Principe Responsabilité de Hans Jonas*. Paris: Ellipse.
- Becchi, Paolo. (2002). «La ética en la era de la técnica. Elementos para una crítica a Karl-Otto Apel y Hans Jonas». En: *Doxa*, N° 25, pp. 117-137.
- \_\_\_\_\_ (2008). «El itinerario filosófico de Hans Jonas. Etapas de un recorrido». Isegoría. En: *Revista de Filosofía moral y Política*, N° 39, julio-diciembre, pp. 101-128.
- Bentham, Jeremy. (1970 [1789]). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: The Athlone Press.
- Bergson, Henri. (1959). *L'évolution créatrice*. Paris: PUF. Édition du Centenaire.
- Bernstein, Richard. (1994). «Rethinking Responsibility». En: *Social Research*, Vol., 61 (4), pp. 833-852.
- Bertalanffy, Ludwig. (1949). «Zu einer allgemeinen Systemlehre». En: *Blätter für deutsche Philosophie*, 3/4, pp. 114-129.
- \_\_\_\_\_ (1950). «The Theory of Open Systems in Physics and Biology». En: *Science*, N° 111, pp. 23-29.
- \_\_\_\_\_ (1950). «An Outline of General System Theory». En: *British Journal of Philosophy of Science*, N° 1, pp. 139-164.
- \_\_\_\_\_ (1976). *Teoría general de sistemas*. México D.F.: FCE.
- Berti, Enrico, (1991), «Il neoaristotelismo di Hans Jonas». En: *Iride* 6, pp. 227-231.
- Birnbacher, D. (1988). *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart: Reclam.
- Blanco Fernández, Domingo. «El a priori corporal: insuficiencia de la ética discursiva». En: D. Blanco Fernández et al (coords.). *Discurso y realidad: en debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta, 1994, pp. 46-74.
- Bloch, E. (1959). *Das Prinzip Hoffnung*. 3 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp [Versión en castellano: *El principio esperanza*. Madrid: Trotta, 2004 (2006 y 2007). Edición de Francisco Serra. Trad. Felipe González Vicén].
- Böhler, Dietrich. (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: C. H. Beck.
- Böhler, Dietrich / Brune, Jens Peter (Hrsg.). (2004). *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 17-33.
- Böhme, Gernot & Böhme, Hartmut. (1998). *Fuego, Agua, Tierra, Aire. Una historia cultural de los elementos*. Barcelona: Herder.
- Bostrom, Nick. (2005). «A History of Transhumanist Thought». En: *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 14, Issue 1, April, pp. 1-25.
- Brigitte Uhlemann. (2001). «Le Nachlass de Hans Jonas aux Archives philosophiques de l'Université de Constance». En: *Études phénoménologiques*, (33-34), pp. 155-162.

- Brisart, Robert. (1988). «La métaphysique de Heidegger». En: F. Volpi et al. *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer.
- Brown Weiss, Edith. (1999). *Un mundo justo para las futuras generaciones*. Madrid: Mundi-Prensa / United Nations University Press.
- Buber, Martin. (1993). *Yo y Tú*. Madrid: Editorial Caparrós. Trad. Carlos Díaz.
- Callicott, J. Baird. (1989). *In Defense of the Land Ethic*. New York: SUNY Press.
- Canguilhem, Guillaume. (1975). *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin
- Carbone, Mauro. (2000). «Nature et logos. “¿Porquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose?”». En: *Chiasmi International*, N° 2, pp. 261-279.
- Cerezo, Pedro. (1991). «De la existencia ética a la ética originaria». En: F. Duque. *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*. Barcelona: Serbal.
- Courtine-Denamy, Sylvie. (1996). «Hans Jonas – Hannah Arendt. Histoire d’une complémentarité». Prefacio en Hans Jonas. *Entre le néant et l’éternité*. París: Belin.
- Ciaramelli, F., (2001) «Sans abri. Phénoménologie de la liberté et question du mal chez Hans Jonas». En: *Études phénoménologiques*, No 33-34, pp. 131-154.
- Cléret, Alexandre. (2006). «Varela Lecteur de Merleau-Ponty. L’impossible naturalisation de la phénoménologie merleau-pontyenne». En: *Chiasmi International* 8, pp. 85-123.
- Corcuff, Phillipe. (1997). «De l’heuristique de la peur á la éthiqué de l’inquiétude. Penser avec Jonas contre Jonas». En: Th. Ferenczi (ed.). *De quoi sommes-nous responsables?* Paris: Éditions Le Monde, pp. 390-392.
- Culianu, Ion Petru. (1985). *Gnosticismo e pensiero moderno. Hans Jonas*. Roma: L’Erma di Bretschneider.
- Dawkins, Richard. (1989). *The Blind Watchmaker*. London: Pinguin Book
- \_\_\_\_\_ (1986). *The Selfish Gene*. Oxford: University Press, Oxford.
- Di Paolo, Ezequiel A. (2005). «Autopoiesis, adaptivity, teleology, agency». En: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4(4), pp. 429-452.
- Depraz, Natalie. (2000). *Lucidité du corps. De l’empirisme transcendantal en phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer.
- Depré, Olivier. (1993). «Penser l’écologie entre métaphysique et éthique ?». En: *La Revue Nouvelle*, Novembre, pp. 97-100.
- \_\_\_\_\_ (1994). «Philosophie de la nature et écologie. À propos de Hans Jonas». En: *Études phénoménologiques*, N° 19, pp. 85-108.
- \_\_\_\_\_ (2001). «Ce dont la possibilité contient l’exigence de sa réalité». De l’être au devoir- être chez Hans Jonas». En: *Études phénoménologiques*, N° 33-34, pp. 111-129.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Hans Jonas (1903-1993)*. Paris: Ellipses Édition.
- Derrida, Jacques (1967). *La voix et le phénomène*. Paris: PUF [Versión en castellano: *La voz y el fenómeno*. Madrid: Pre-Textos, 1985].
- \_\_\_\_\_ (1967). *De la Grammatologie*. París: Les Éditions de Minuit.
- Descartes, René. (!649). *Traité des passions de l’ame*, AT, XI [Versión en castellano:

- Tratado de las pasiones del alma*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1995. Trad. Eugenio Frutos].
- \_\_\_\_\_ (1637). *Discours de la Méthode*, A.T., VI [Versión en castellano: *Discurso del método*. Madrid: Espasa Calpe, 1988. Trad. Manuel García Morente].
- Destrée, Pierre. (1996). «Finalité et subjectivité. Quelques remarques sur l'anthropomorphisme». En: *Études phénoménologiques*, N° 23-24, pp. 209-224.
- Dewitte, Jacques (1988). «Préservation de la nature et image de l'homme». En: *Études phénoménologiques*, núm. 8, pp. 35-36.
- \_\_\_\_\_ (1993). «La réfutation du nihilisme». En: G. Hottois (ed.). *Aux fondements d'une éthique contemporaine*. H. Jonas et H. T. Engelhardt. París: Vrin, pp. 75-91.
- \_\_\_\_\_ (2002). «L'anthropomorphisme, voie d'accès privilégiée au vivant. L'apport de Hans Jonas ». En: *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 100, núm. 3, pp. 437-465.
- \_\_\_\_\_ (2010). *La manifestation de soi*. Paris: Editions La Découverte.
- Dobson, Andrew. (2003). *Citizenship and the Environment*. Oxford: Oxford University Press [Versión en castellano: *Ciudadanía y medio ambiente*. Barcelona: Proteus; 2010].
- Domingo Moratalla, Tomás. (2007). «La ética antropológica de Hans Jonas en el horizonte de la fenomenología hermenéutica». En: *Thémata: Revista de filosofía*, N° 39, pp. 373-380.
- \_\_\_\_\_ (2010). «Cuerpo reconocido: el cuerpo en la hermenéutica del reconocimiento de Paul Ricoeur». En: *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, N° 2, pp. 219-230.
- \_\_\_\_\_ (2012). «De la experiencia de fragilidad a la exigencia de responsabilidad. Ética y Ecología». En: *Crítica*, Año 62, N° 980, pp. 35-38.
- Durbin, Paul T. (1987). «Philosophy and Technology,». En: *Technology and Responsibility*. Dordrecht: Reidel Publ.
- Echeverría, Javier. (2003). «El principio de responsabilidad: Ensayo de una axiología para la tecnociencia». En: *Isegoría*, 29, pp. 125-137.
- \_\_\_\_\_ (2003). *La revolución tecnocientífica*. Madrid: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2007). *La ciencia del bien y el mal*. Barcelona: Herder.
- Embree, Lester (ed). (1972). *Life-world and Consciousness: Essay for Aron Gurwitsch*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Emerson, Ralph Waldo. (1999). *El espíritu de la naturaleza*. Buenos Aires: Ediciones Errepar.
- Esquirol, Josep. (2006). *El respeto o la mirada atenta*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Los filósofos contemporáneos de la técnica. De Ortega a Sloterdijk*. Barcelona: Gedisa.
- Ewald, François. (2000). «Le retour du malin génie. Esquisse d' une philosophie de la precaution». En: F. Guéry et C. Lepage. *La politique de precaution*. París: PUF,

pp. 99-126.

- Farges, Julien. (2010). «Vie, science de la vie et monde de la vie: Sur le statut de la biologie chez le dernier Husserl». En: *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI, 2, (Actes 2), p. 42-72.
- Fariás, V. (1998). *Heidegger y el nazismo*. México D.F.: FCE.
- Feinberg, Joel. (1974). «The Rights of Animals and Unborn Generations». En: W. Blackstone. *Philosophy and Environmental Crisis*. Athens: University of Georgia Press, pp. 43-68.
- Fink, Eugen. (1981). «Operative Concepts in Husserl's Phenomenology». En: William Mackenna et al. *A priori and World. European Contributions to Husserlian Phenomenology*. Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- Foerster von, Heinz. (1996). *Semillas de la cibernética. Obras escogidas*. Barcelona: Gedisa.
- Foppa, Carlo. (1993). «L'ontologie de Jonas à la lumière de sa lecture de la théorie de l'évolution ». En: D. Müller, Denis et R. Simon René (ed.). *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe «Responsabilité»*. Genève : Labor et Fides, pp. 51-72.
- \_\_\_\_\_ (1993). «L'être humain dans la philosophie de la biologie de Hans Jonas: quelques aspects». En: G. Hottois et M. G. Pinsart (eds). *Hans Jonas. Nature et responsabilité*. Paris: Vrin, pp. 169-189.
- Fox, Warwick. (1990). *Towards a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*. Boston: Shambhala Press.
- García Gómez-Heras, José María. (1989). *El apriori del mundo de la vida: fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. Barcelona: Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (1997). «El problema de una ética del medio ambiente». En: J. M. Gómez-Heras (Coord). *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (2003). «Entre la curiosidad y el temor: ¿puede fundamentarse una ética medioambiental cosmopolita sobre estados de ánimo emocionales?». En: Daimon: Revista de filosofía, N° 29, pp. 71-86.
- \_\_\_\_\_ (2004). «El incremento de responsabilidad en la ética medioambiental». En: *Revista de pensamiento i analisi*, N°. 4, 2004, pp. 79-94.
- \_\_\_\_\_ (2007). «El concepto de responsabilidad en ética medioambiental: análisis y cautelas. H. Jonas en contraste con Aristóteles, Kant y M. Weber». En: J. Mª. García Gómez-Heras y C. Velayos Castelo (coord.). *Responsabilidad política y medio ambiente*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 47-76
- Frogneux, Nathalie. (2001). *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles: De Boeck.
- Gehlen, Arnold. (1973). *Ensayos de antropología filosófica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. Trad. Carmen Cienfuegos.
- \_\_\_\_\_ (1980). *El hombre. Su naturaleza y lugar en el cosmos*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Godard, Olivier (dir). (1977). *Le principe de precaution dans la conduite des affaires*

- humaines*. París: Éditions de la Maison des sciences d'homme.
- Goffi, Jean-Yves. (2000). «Le principe de précaution: un moment nouveau dans la philosophie de la technique?» En: J. N. Missa et E. Zaccai. *Le principe de précaution. Significations et conséquences*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.
- \_\_\_\_\_ (1993). «Communauté éthique et communauté politique». En: G. Hottois (ed.). *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*. París: Vrin, pp. 205-222.
- Golaszewska, María. (1976). «Roman Ingarden's Moral Philosophy». En: *Analecta Husserliana*, 4, *Ingardeniana*, pp. 73-103.
- Goldstein, Kurt. (1934). *Aufbau des Organismus*. The Hague: Martinus Nijhoff [Versión en inglés: *The Organism. A Holistic Approach to Biology from Pathological Data in Man*. New York: Zone Book, 1995].
- Gómez-Lobo, Alfonso. (2006). *Los bienes humanos. Ética de la ley natural*. Santiago de Chile: Editorial Mediterráneo.
- González-Castán, Óscar L. (1999). *La conciencia errante: introducción crítica a la filosofía de la psicología*. Madrid: Tecnos.
- González Recio, José Luis. (2004). *Teorías de la vida*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Gordon, John-Stewart & Burckhart, Holger (ed.) (2014). *Global Ethics and Moral Responsibility Hans Jonas and his Critics*. London: Ashgate.
- Gracia, Diego. (2013). *Valor y precio*. Madrid: Editorial Triacastela.
- Griesch, Jean. (1992). «"Serviteurs et otages de la nature? La nature comme objet de responsabilité» En: *De la Nature. De la Physique Classique au Souci Ecologique*. París: Beauchesne Éditeur, pp. 319-359.
- \_\_\_\_\_ (1998). «L'heuristique de la peur ou qui a peur de Hans Jonas». En: G. Médévielle et J. Doré (eds.). *Une parole pour la vie. Hommage à Xavier Thevenot*. París: Salvador-Cerf, pp.103-122.
- \_\_\_\_\_ (1991). «De la gnose au Principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas». En: *Esprit*, mayo, pp. 5-21.
- Greene, Marjorie. (1966). «El concepto de posicionalidad. Introducción a la filosofía de Helmut Plessner». En: *Convivium*, 22, pp. 39-61.
- \_\_\_\_\_ (ed.). (1973). *Spinoza. A Collection of Critical Essay*. New York: Garden City, pp.259-278].
- Gurwitsh, Aron. (1949). «Gelb-Goldstein's Concept of "Concrete" and "Categorical" Attitude and the Phenomenology of Ideation». En: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 10, No. 2, pp. 172-196.
- Hansen, M. (2005). «The Embriology of the (In)visble». En: T. Carman & M. Hansen. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 231-264.
- Hart, H. L. A. (1968). *Punishment and Responsibility*. Oxford: Clarendon Press.
- Hartshorne, Charles. (1974). «The Organism According to Process Philosophy». En: S. Spicker (ed.). *Organism, Medicine, and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday may 10, 1978*. Dordrecht: Reidel Publ., pp. 137-154.

- Heidegger, Martin (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer [Versión en castellano: *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003. Trad. Juan Eduardo Rivera].
- \_\_\_\_\_ (1957). *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günther Neske [*Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte]
- \_\_\_\_\_ (1959). *Gelassenheit*. Pfullingen: Günther Neske [Versión en castellano: *Serenidad*. Barcelona: Ediciones Serbal, 1994. Trad. Yves Zimmermann].
- \_\_\_\_\_ (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, pp. 26-32 [Versión en castellano: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000. Trad. Juan José García Norro].
- \_\_\_\_\_ (1976). «Brief über den Humanismus». En: M. Heidegger. *Wegmarken* (1919-1961) (GA, 9). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976, pp. 322-323, editado por F. W. von Herrmann. [Versión en castellano: «Carta sobre el humanismo». En: M. Heidegger. (2007). *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007, pp. 265-266. Trad. A. Leyte y H. Cortés].
- \_\_\_\_\_ (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (GA, 29/30). Frankfurt am Main, V. Klostermann [Versión en castellano: *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. Trad. Alberto Siria, Madrid, Alianza, 2007].
- \_\_\_\_\_ (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt a. M.: Klostermann. [Versión en italiano: *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*. Napoli: Guida Editori, 1990. Trad. Massimo De Carolis].
- \_\_\_\_\_ (1993). *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA, 22). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann. [Versión en italiano: *I concetti fondamentali della filosofia antica*. Milano: Adelphi, 2000. Trad. Giovanni Gurisatti].
- \_\_\_\_\_ (1995). «Augustinus und der Neuplatunismus» En: M. Heidegger. *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA, 60). Frankfurt a. M.: Klostermann [Versión en castellano: *Estudios sobre mística medieval*. Madrid: Siruela, 1997. Trad. Jacobo Muñoz].
- \_\_\_\_\_ (1983). *Einführung in die Metaphysik*, 1935 (GA, 40). Frankfurt a. M.: Klostermann. [Versión en castellano: *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 1999. Trad. Ángela Ackermann]
- \_\_\_\_\_ (2000). «Die Frage nach der Technik», 1953. En: *Vorträge und Aufsätze 1936–53* (GA 7), edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000, pp. 5–36. [Versión en castellano: *Ciencia y Técnica. La pregunta por la técnica y ciencia y meditación*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1984. Trad. Francisco Soler, pp. 71-107].
- \_\_\_\_\_ (2000). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976* (GA 16). Frankfurt a. M.: Klostermann, pp. 107-117 [Versión en castellano: *La autoafirmación de la universidad alemana*. Madrid: Tecnos, 1989. Trad. Ramón Rodríguez].
- Heidegger M & E. Fink, (1970). *Heraklit: Seminar Wintersemester 1966/1977*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann [Versión en castellano: *Heráclito*. Barcelona: Ariel, 1986. Trad. J. Muñoz y S. Mas].

- Henry, Michel. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil [Versión en castellano: *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Ediciones Sígueme. Trad. J. Teira, G. Fernández, R. Ranz].
- \_\_\_\_\_ (2010). *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo,
- Herzog, Annabel. (2004). «Hannah Arendt's Concept of Responsibility». En: *Studies in Social and Political Thought*, 10, pp. 39-52.
- Hoffmeyer, Jesper. (1996). *Signs of Meaning in the Universe*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hösle, Vittorio. *Philosophie der ökologischen Krise*. München: H. Beck'sche [Versión en italiano: *Filosofia della crisi ecologica*. Torino: Einaudi. Trad. Paolo Scibelli]
- \_\_\_\_\_ (2001). «Ontology and Ethics in Hans Jonas». En: *Graduate Faculty Philosophy Journal. New School for Social Research*, vol. 23, N° 1, pp. 31-50.
- \_\_\_\_\_ (2008). «Hans Jonas's position in the History of German Philosophy». En: H. Tirosh-Samuelson. & Ch. Wiese. *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 19-37.
- Hottois, Gilbert. (1991). *El Paradigma Bioético. Una ética para la tecnociencia*. Barcelona: Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (1993). «Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas». En G. Hottois, y M.-G. Pinsart (eds.). *Hans Jonas. Nature et responsabilité*. París: Vrin, pp. 17-36.
- \_\_\_\_\_ (ed.). (1993). *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*. París: Vrin.
- \_\_\_\_\_ (1993). «H. Jonas et H. T. Engelhardt: quelques observations critiques». En: G. Hottois (ed.). *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*. París: Vrin, pp. 11-31.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Dignidad y Diversidad Humanas*. Bogotá: Universidad del Bosque.
- Hottois, G. et Pinsart, M. G. (eds). (1993). *Hans Jonas. Nature et responsabilité*. París: Vrin.
- Hoyos, G. (1976). *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana III/1 Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Edición de Walter Biemel. The Hague: Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950. [Versión en castellano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D.F.: FCE, (1949), 1985. Trad. José Gaos].
- \_\_\_\_\_ (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana IV. Edición de Marly Biemel. The Hague: Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers [Versión en castellano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México D.F.: FCE, 1997. Trad. Antonio Zirió]

- \_\_\_\_\_ (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI. The Haag: Martinus Nijhoff. [Versión en castellano: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991. Trad. Jacobo Muñoz].
- \_\_\_\_\_ (1965). *Philosophie als Strenge Wissenschaft*. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann [Versión en castellano: *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro, 2009. Trad. Miguel García-Baró].
- \_\_\_\_\_ (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Husserliana XXVII, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers [Versión en castellano: *Renovación del hombre y la cultura*. Barcelona: Anthropos, 2002. Trad. Agustín Serrano de Haro. Prólogo de G. Hoyos, «La ética fenomenológica como responsabilidad por la renovación cultural»].
- \_\_\_\_\_ (2000). *Formale und transzendente Logik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Versión en castellano: *Lógica formal y lógica trascendental*. México D.F.: Centro de Estudios Filosóficos UNAM, 1962. Trad. Luis Villoro].
- \_\_\_\_\_ (2006). *La Tierra no se mueve*. Madrid: Editorial Complutense. Trad. Agustín Serrano de Haro [Original publicado póstumamente en M. Farber (ed.). *Philosophical Essay in Memory of Edmund Husserl*. Massachusetts.: Harvard University Press; 1940. pp. 307-325].
- Ingarden, Roman. (1969). *Erlebnis, Kunstwerk und Wert: Vorträge zur Ästhetik, 1937-1967*. Tübingen: M. Niemeyer.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Sobre el problema de la "relatividad" de los valores*. Madrid: Facultad de Filosofía UCM. Trad. Juan Miguel Palacios.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Sobre la responsabilidad*. Madrid: Caparrós. Trad. Juan Miguel Palacios.
- \_\_\_\_\_ (2002). *Lo que no sabemos de los valores*. Madrid: Encuentro, opuscula philosophica 8. Trad. Miguel García Baró.
- Jakob, Eric, (1996). *Martin Heidegger und Hans Jonas: die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*. Tübingen: A. Francke Verlag.
- Jahr, Fritz. (1927). «Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze». En: *Kosmos. Handweiser für Naturfreunde* 24(1): 2-4.
- Janicaud, Dominique. (1993). «L' adieu critique aux utopies». En: G. Hottois (ed.). *Aux fonde ments d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*. París: Vrin, pp. 95-105.
- Jurić, Hrvoje. (2012). «Hans Jonas's integrative philosophy of life as a foothold for integrative bioethics». En: Amir Mazur & Hans-Martin Sass. *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics*. Berlin-Zürich: Lit Verlag, pp. 139-148.
- Kant, Imanuel. (1991). *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Crítica del Juicio*. Madrid: Tecnos. Trad. Manuel García Morrente.



- \_\_\_\_\_ (2009). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Encuentro. Trad. Manuel García Morente.
- Kass, Leo. (1978). «Teleology and Darwin's *The Origin of Species*: Beyond chance and Necessity?». En: Spicker (ed.). *Organism, Medicine, and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday may 10, 1978*. Dordrecht: Reidel Publ., pp. 97-136.
- \_\_\_\_\_ (2001). «Appreciating The Phenomenon of Life». En: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 23 N° 1, The Philosophy of Hans Jonas. New School For Social Research, pp. 51-69.
- Kelsen, Hans. (1982). *¿Qué es la justicia?* Madrid: Ariel.
- Kersten, Fred. (2001). «Image-Making and the Nature of the Imagination». En: *Études phénoménologiques*, 33-34, pp. 47-89.
- Krebs, Angelika. (1999). *Ethics of Nature. A Map*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Kull, Kalevi. (1999). «Biosemiotics in the twentieth century: a view from biology». En: *Semiotica*, vol. 127 (1/4), pp. 385-414.
- Kuhlmann, Wolfgang. (1994). «"Prinzip Verantwortung" versus Diskursethik». En: D. Böhler (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: C. H. Beck, pp. 277-302.
- Ladrière, Jean. (1992). «La pertinence d'une philosophie de la nature aujourd'hui». En: *De la Nature. De la Physique Classique au Souci Ecologique*. Paris: Beauchesne Éditeur, pp. 63-93.
- Lakoff, George & Johnson, Mark. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Philosophy of the Flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Book.
- Langer, Susanne. (1971). *Esquemas filosóficos*. Buenos Aires: Nova.
- Lazier, Benjamin. (2008). «Pauline Theology in the Wiemar Republic: Hans Jonas, Karl Barth, and Martin Heidegger». En: H. Tirosh-Samuelson & Ch. Wiese (eds.). *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 107-132.
- Lecaros, Juan Alberto. (2008). «Las éticas de la Tierra: por qué estamos obligados a responder moralmente a la Tierra». En: *Revista Bioética & Debat*, 14(51): 15-18 [Reproducido en la Revista Selecciones de Bioética, N°14, 2008]
- \_\_\_\_\_ (2008). «El respeto a la vida: el biocentrismo en la ética medio ambiental». En: *Revista Bioética & Debat*, 14(52): 18-21 [Reproducido en la Revista Selecciones de Bioética, N°15, 2009].
- \_\_\_\_\_ (2009). «El respeto a la vida: el biocentrismo en la ética medio ambiental». En: *Revista Bioética & Debat*, 14(54), pp. 21-25 [Reproducido en la Revista Selecciones de Bioética, N°15, 2009].
- \_\_\_\_\_ (2012). «La ética ecológica: de los caminos de fundamentación hacia la responsabilidad global». En: J.P. Beca y C. Astete (eds.). *Bioética clínica*. Santiago de Chile: Mediterráneo, pp. 128-142.
- \_\_\_\_\_ (2013). «Ecological ethics: the road of responsibility towards global

- bioethics». En: *Ramon Llull Journal of Applied Ethics* (04), pp. 201-215.
- \_\_\_\_\_ (2013). «La ética medio ambiental: principios y valores para una ciudadanía responsable en la sociedad global». En: *Acta Bioethica*, 19 (2), pp. 177-188.
- Lenk, Hans. (1994). «Macht und Verantwortung». En: D. Böhler (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: C. H. Beck, pp. 213-223.
- \_\_\_\_\_ (1997). «Progress, Values, and Responsibility». En: *Society for philosophy and technology*, vol. 2, núm. 3-4; spring-summer, pp. 102-119.
- Lenoir, T. (1980). «Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology». En: *Isis*, Vol. 71, No. 1, pp. 77-108.
- Leopold, Aldo. (1949). *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Oxford: Oxford University Press [Versión en castellano: *Una ética de la tierra*. Madrid: Libros de la catarata, 2000. Trad. Isabel Lucio-Villegas y Jorge Riechmann].
- Levinas, Emanuel. (1999). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme. Trad. Antonio Pitor Ramos.
- Levy, David. (2002). *Hans Jonas: The Integrity of Thinking*. Columbia: University of Missouri Press.
- Lewontin, Richard. (1996). «Genes, entorno y organismos». En: O. Sacks et al. *Historias de la ciencia y del olvido*. Madrid: Siruela, pp. 99-122.
- Liessmann, Kornrad Paul. (2007). «Despair and Responsibility: Affinities and Differences in the Thought of Hans Jonas and Günther Anders». En: H. Tirosh-Samuelson & Ch. Wiese. *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 131-148.
- Linz, Manfred et al. (2007). *Vivir (bien) con menos*. Barcelona: Icaria.
- Lorenz, Konrad. (1972). *El comportamiento animal y humano*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Lories, Danielle. (2001). «Jonas: éléments pour une phénoménologie des sens?». En: *Études phénoménologiques*, 33-34, pp. 21-46.
- \_\_\_\_\_ (2010). «Le phénomène de la vie de Jonas: L'absence insistante de Kant». En: *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI 2, Actes 2, pp. 240-261.
- Lories, Danielle et Depré, Olivier. (2003). *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*. París: Vrin.
- Lovelock, J et al. (1989). *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*. Barcelona. Kairós. Edición de W. I. Thompson.
- Löw, Reinhard. (1994). «Zur Wiederbegründung der organischen Naturphilosophie durch Hans Jonas». En: D. Böhler (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: C.H. Beck, pp. 68-79.
- Löwith, Karl (2008). «La pregunta heideggeriana por el ser: la naturaleza del hombre y el mundo de la naturaleza». En: G. Anders et al. *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Löwy, Michael. (2008). «Ernst Bloch's Prinzip Hoffnung and Hans Jonas's Prinzip Verantwortung». En: H. Tirosh-Samuelson & Ch. Wiese (eds.). *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 149-158.

- Luisi, L., Lazcano, A. & Varela, F. (1996). «Autopoiesis: the very idea». En: M. Rizzotti (ed.). *Defining Life: The central problem in theoretical biology*. Padova: Università di Padova, 1996, pp. 146-167. [Reproducido en F. Varela. *El fenómeno de la vida*, pp. 29-30 (vid. infra)].
- Luisi, Pier Luigi. (2010). *La vida emergente. De los orígenes químicos a la biología sintética*. Barcelona: Tusquets Editores. Trad. Ambrosio García Leal
- MacIntyre, Alasdair. (2001). *Animales racionales y dependiente. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós.
- Main de Biran, François-Pierre. (2006). *Sobre la causalidad*. Madrid: Editorial Encuentro.
- Magnus, Wilhelm. (1974). «The Philosopher and the Scientists: Comments on the Perception of the Exact Sciences in the Work of Hans Jonas». En: S. Spicker (ed.). *Organism, Medicine, and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday may 10, 1978*. Dordrecht: Reidel Publ., pp. 225-231.
- Mancini, Sandro. (1993). «Per una interpretazione fenomenologica di Jonas». En: *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 85, pp. 47-72.
- Marcos, Alfredo. (2004) «Precaución, ética y medio ambiente: los principios de precaución y responsabilidad como nuevos engranajes entre conocimiento y acción». ([http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/A\\_Marcos\\_Principio\\_de\\_Precaucion.doc](http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/A_Marcos_Principio_de_Precaucion.doc)).
- Margulis, Lynn & Sagan, Dorion. (1996). *¿Qué es la vida?* Barcelona: Tusquets.
- Margulis, Lynn & Sagan, Dorion. (2013). *Microcosmos*. Buenos Aires: Tusquets
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco. (1973). *De máquinas y seres vivos: una teoría sobre la organización biológica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria [Reedición con el título modificado: *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1995, 3ª ed. Versión en inglés: *Autopoiesis and Cognition: the Realization of the Living*. Boston: Riedel, 1980].
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco (1984). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Maturana, Humberto. (2006). *Desde la biología a la psicología*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- McKeon, Richard. (1957). «The development and the significance of the concept of responsibility». En: *Revue Internationale de Philosophie*, XI, N° 39, pp. 3-32.
- Melle, Ulrich. (1998). «Responsability and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas». En: *Human Studies*, 21, pp. 329-345.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1942). *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942 [Versión en castellano: *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette, 1953, Trad. Enrique Alonso].
- \_\_\_\_\_ (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard [Versión en castellano: *Fenomenología de la percepción*. México D.F.: FCE, 1957. Trad. Emilio Uranga].

- \_\_\_\_\_ (1964). *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard [Versión en castellano: *El ojo y el espíritu*. Buenos Aires: Paidós, 1977. Trad. J.R. Brest].
- \_\_\_\_\_ (1964). *Le visible et l'invisible*. Texte établi par Claude Lefort. Paris: Gallimard. [Versión en castellano: *Lo visible y lo invisible*. Trad. José Escudé, Barcelona: Seix Barral, 1970].
- \_\_\_\_\_ (1968). *Résumés du cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard [Versión en castellano: *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los Cursos del Collège de France 1952-1960*, Madrid, Narcea, 1979. Trad. Eduardo Bello Reguera].
- \_\_\_\_\_ (1978). *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, p. 16 [Versión en castellano: *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*. Madrid: Encuentro, 2006. Trad. Jesús María Ayuso].
- \_\_\_\_\_ (1995). *La Nature*. Notes du Collège de France, établi et annoté par Dominique Ségla. Paris: Éditions du Seuil.
- \_\_\_\_\_ (1996). *Notes de cours 1958-1959 et 1960-1961*. Texte établie par Stéphanie Ménasé. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Parcours 1935-1951*. Lagrasse: Verdier.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Parcours Deux (1951-1961)*. Lagrasse: Verdier.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Notes de cours sur "L'Origine de la Geometrie de Husserl" suivi de Recherches sur la Phenomenologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_ (2002). *Husserl at Limits of Phenomenology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press
- \_\_\_\_\_ (2002). *Causeries 1948*. Paris: Éditions du Seuil, 2002 [Versión en castellano: *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. México, D.F.: FCE. Trad. Víctor Goldstein].
- \_\_\_\_\_ (2003). *L'institution-La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin [Versión en castellano: (2012). *La institución- La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. Barcelona: Anthropos Editorial. Trad. Mariana Larison].
- Mitcham, Carl. (1987). «Responsability and Technology. The Expanding Relationship» En: Durbin, P. T. (ed.). *Technology and Responsibility*. Dordrecht: Reidel Publishing Company, pp. 3-39.
- Monod, Jacques. (1984). *Azar y necesidad*. Barcelona: Tusquet, .
- Morris, Desmond. (1968). *El mono desnudo: un estudio del animal humano*. Madrid: Plaza & Janes.
- Mosterín, Jesús. (2009). «¿Qué es la vida?». En: J. González (coord). *Filosofía y ciencia de la vida*. México D.F.: FCE, pp. 33-59.
- Müller, Denis. (1993). «L' horizon temporel de l'éthique et la poids de la responsabilité». En: G. Hottois (ed.) *Aux fundements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*. París: Vrin, pp. 223-235.
- Müller, Denis et Simon, René (ed.). (1993). *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe «Responsabilité»*. Genève: Labor et Fides.

- Müller, Wolfgang Erich. (1988). *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*. Frankfurt am Main : Athenäum.
- \_\_\_\_\_ (1993). «La responsabilité peut-elle être basée sur un impératif?». En: G. Hottois et M.-G. Pinsart (eds.). *Hans Jonas. Nature et responsabilité*. Paris: Vrin, pp. 141-154.
- Naess, Arne. (1973). «The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement». En: *Inquiry*, Issue: 16, pp: 95-100.
- \_\_\_\_\_ (1989). *Ecology, community, and lifestyle: outline of an ecosophy*. Cambridge University Press.
- Nishida, Kitarô. (2006). *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*. Salamanca: Sígueme. Trad. Juan Masiá y Juan Haidar.
- Nishitani, Keiji. (1999). *La religión y la nada*. Madrid: Siruela. Trad. Raquel Bouso.
- Norton, Bryan. G., (1982). «Environment Ethics and the Rights of future Generations». En: *Environment Ethics*, No 4, pp. 319-338.
- \_\_\_\_\_ (1991). *Toward Unity Among Environmentalism*. New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (1982). «Environment Ethics and the Rights of future Generations». En: *Environment Ethics*, N° 4, pp. 319-338.
- Nussbaum, Martha C. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor, 1995. Trad. A. Ballesteros.
- Passmore, John (1974). *Man's Responsibility for the Nature – Ecological Problems and Western Tradition*. London: Duckworth [Versión en castellano: *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*. Madrid, Alianza, 1978. Trad. Álvaro Delgado].
- Pinsart, Marie-Geneviève. (1993). «Nature humaine ou expérimentation humaine». En: G. Hottois et M. G. Pinsart (eds). *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, París, pp. 69-90.
- \_\_\_\_\_ (2002). *Hans Jonas et la liberté: dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*. Paris: Vrin.
- Plessner, Helmut. (1928). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co., 3ª ed., 1975 [Versión en italiano: *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2006].
- Pontara, Giulio. (1996). *Ética y generaciones futuras*. Barcelona: Ariel.
- Pommier, Eric. (2013). *Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas*. Paris: Vrin.
- Portmann, Adolf. (1968). *Nuevos caminos de la biología*. Madrid: Ediciones Iberoamericanas.
- \_\_\_\_\_ (1996). «L'autoprésentation, motif de l'élaboration des formes vivantes» En: *Études phénoménologiques*, N° 23-24, pp. 131-164.
- Potter, Van Rensselaer. (1971). *Bioethics. Bridge to the Future*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Potter, Van Rensselaer. (2001). «Bioética Global. Encauzando la cultura hacia utopías

- más vívidas». En: *Revista de la Sociedad Internacional de Bioética SIBI*, Enero-Junio, pp. 7-24.
- Prusak, Bernard. (2008). «Cloning and Corporeality». En: H. Tirosh-Samuelson & Ch. Wiese, (eds.). *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 315-340.
- Rath, Matthias. (1993). «La triple signification du mot 'valeur' dans Dans Prinzip Verantwortung de Hans Jonas et la psychologisation en éthique». En: G. Hottois et M.-G. Pinsart (eds.). *Hans Jonas. Nature et responsabilité*. Paris: Vrin, pp. 131-140.
- Regan, Tom. (1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Ricoeur, Paul. (1950). *Philosophie de la volonté*. Vol 1. *Le Volontaire et l'Involontaire*. Paris: éditions Points [Edición de 2009].
- \_\_\_\_\_ (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris, Éditions de Seuil.
- \_\_\_\_\_ (1991). «Postface». En: Lenoir, Frédéric. *Le temps de la responsabilité*. Paris: Fayard, p. 259.
- \_\_\_\_\_ (1991). «La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas». En: *Le Messenger Européen*, 5, pp. 203-218 [Reproducido en Ricoeur, P. (1999). «Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas». En: P. Ricoeur. *Lectures 2*. Paris: éditions du Seuil, pp. 304-319].
- \_\_\_\_\_ (1994). «Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique». En: *Esprit*, 1994, 206, pp.28-49 [Reeditado en: *Le juste*. Paris: Esprit, 1995, pp. 41-70. Versión en castellano: *Lo justo*. Madrid: Caparrós, 1999, pp. 49-74].
- Riechmann, J. & Tickner, J. (coords.). (2002). *El principio de precaución. En medio ambiente y salud pública: de las definiciones a la práctica*. Barcelona: Icaria.
- Rivera de Rosales, Jacinto. (1998). *Kant: la «crítica del juicio teleológico» y la corporalidad del sujeto*. Madrid: UNED.
- Roman, Begoña. (2001) «Cap a una ètica de la responsabilitat: de Kant a Apel». En: *Comprendre: revista catalana de filosofia*, Vol. 3, N° 1, pp. 19-42.
- \_\_\_\_\_ (2003) «Ética ecológica y responsabilidad mundial». En: *Ars Brevis: anuario de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna*, N° 9, pp. 199-217
- Rosenbluth, V. A., Wiener, N. & Bigelow, J. (1943). «Behavior, Purpuse and Teleology». En: *Philosophy of Science*, 10, S, pp. 18-24.
- Roslton III, Holmes. (1988). *Environmental Ethics. Duties and Values in The Natural World*. Philapdelphia: Temple University Press.
- \_\_\_\_\_ (2006). «Intrinsic values on Earth: Nature and Nations». En: Have H. ten (ed.). *Environmental ethics and international policy*. Paris: UNESCO, pp. 46-67.
- Roviello, Anne-Marie. (1993). «L'impératif kantien face aux technologies nouvelles». En: Hottois G. y Pinsart, M.G. (Eds.). *Hans Jonas. Nature et responsabilité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 49-68.
- Rudolph, Kurt. (2008). «Hans Jonas and Reaserch on Gnosticism from Contemporany Perspective». En: H. Tirosh-Samuelson & Ch. Wiese, (eds.). *The Legacy of Hans*

- Jonas. *Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 91-106.
- Ruyer, Raymond. (1952). *Néo-finalisme*. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_ (1969). *Filosofía del valor*. México D.F.: FCE.
- Sachs, Wolfgang & Santarius, Tilman. (dirs.) (2007). *Un futuro justo. Recursos limitados y justicia global*. Barcelona: Icaria.
- Sagan, Dorian. (1995). *Biosferas. Metamorfosis del Planeta Tierra*. Madrid: Alianza
- Salt, Henry S. (1999). *Los derechos de los animales*. Los Libros de la Catarata, Madrid.
- San Martín, Javier (ed.). (1993). *Sobre el concepto de mundo de la vida*. Madrid: UNED.
- Schrödinger, E. (1983). *¿Qué es la vida?* Barcelona: Tusquets.
- Scodel, Harvey. (2003). «An Interview Professor Hans Jonas». En: *Social Research*, Vol. 70, N° 2, Summer, pp. 340-368.
- Shütze, Christian. (1995). «The Political and Intellectual Influence of Hans Jonas». En: *Hastings Center Report*, 25 / No 7, pp. 40-44.
- Seifert, Joseph. (1997). *What is Life? The Originality, Irreducibility, and Value of Life*. Amsterdam: Rodopi.
- Sempere, Joaquim. (2009). *Mejor con menos. Necesidades, explosión consumista y crisis ecológica*. Barcelona: Noema.
- Sève, Bernard. (1990). «Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité». En: *Esprit*, septiembre, (53), pp. 82-83.
- \_\_\_\_\_ (1993). «La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion». En: G. Hottois (ed.). *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*. Paris: Vrin, pp. 107-125.
- Simon, René. (1993). « Le fondement ontologique de la responsabilité et de l'éthique du futur ». En : D. Müller et R. Simon (ed.). *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe «Responsabilité»*. Genève : Labor et Fides, pp. 101-107.
- Simondon, Gilbert. (1958). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Paris: Millon [Versión en castellano: *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2009].
- Singer, Peter. (1984). *Ética práctica*. Barcelona: Ariel.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta.
- Sloterdijk, Peter. (2003). *Esferas I. Burbujas. Microesferología*. Madrid: Siruela. Trad. Isidoro Reguera.
- Spaemann, Robert. (1991). «Teleología natural y acción». En: *Anuario de Filosofía*, 24, pp. 273-288.
- \_\_\_\_\_ (2002). «Realidad como antropomorfismo». En: *Anuario filosófico*, 35, pp. 713-730.
- Spicker, Stuart (ed.) (1970). (ed.). *The Philosophy of the Body: Rejection of Cartesian Dualism*. Chicago: Quadrangle Books, pp.50-69.
- Spicker, Stuart (ed.). (1978). *Organism, Medicine, and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday may 10, 1978*. Dordrecht: Reidel Publ.

- Steinbock, A. (1995). *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Stengers, Isabelle (ed.). (1994). *L'effet Whitehead*. Paris, Vrin.
- Stewart, J.; Gapenne, O., and Di Paolo, E. (2010). *Enaction. Toward a New Paradigm for Cognitive Science*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Strauss, Erwin (1960). «Die aufrechte Haltung». En: E. Strauss. *Psychologie der menschlichen Welt*. Gesammelte Schriften, Berlin-Göttingen-Heidelberg.
- Strauss, Leo. (1936). *The Philosophy of Hobbes, its Basis and its Genesis*. Oxford: Clarendon Press.
- Szostak, W. (1997). *Teleologie des Lebendigen: zu K. Poppers und H. Jonas*. Frankfurt a. M.: Peter Lang GmbH.
- Taminiaux, J. (2001). «Les enjeux de la lecture gnostique de Sein und Zeit». En: *Études phénoménologiques*, 33-34, pp. 91-109.
- Taminiaux, Jaques. (2002). *Sillages phénoménologiques: auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Bruxelles, Ousia, 2002.
- Taylor, Paul W. (1986). *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. New Jersey: Princeton University Press.
- Thompson, Evan. (1986). «Planetary thinking/planetary building: An essay on Martin Heidegger and Nishitani Keiji». En: *Philosophy East and West*, 36:3, pp. 235-252.
- \_\_\_\_\_ (2004). «Life and mind: From autopoiesis to neurophenomenology. A tribute to Francisco Varela». En: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3, pp. 381 – 398.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Thoreau, Henry David. (1989). *Walden: o la vida en los bosques*. Barcelona: Parsifal Ediciones.
- Tinland, Frank. (1993). «L'exigence d'une nouvelle philosophie de la nature». En: G. Hottois (ed.). *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*. Paris: Vrin, pp. 53-73.
- Tirosh-Samuelson, Hava & Wiese, Christian. (2008). *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill.
- Toadvine, Ted. (2009). *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Turolfo, F. & Barilan, M. (2008). «The Concept of Responsibility: Three Stages in Its Evolution within Bioethics». En: *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, (17); p. 115.
- Turró, Ramon. (1912). *Orígens del coneixement: la fam*. Barcelona: Edicions 62 i "la Caixa", edición de 1980.
- Uexküll, Jacob von. (1942), *Meditaciones biológicas. La teoría de la significación*. Madrid: Revista de Occidente. Trad. José Sacristán].
- Uhlemann, Brigitte. (2001). «Le Nachlass de Hans Jonas aux Archives philosophiques de l'Université de Constance». En: *Études phénoménologiques*, (33-34), pp. 155-



- Valdés, Erick. (2012). *Una ética para la globalización. Cómo vivir en una época post-ilustrada*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Van Sevenant, Ann. (2001). *Philosophie de la sollicitude*. Paris: Vrin.
- Varela, Francisco. (1979). *Principles of Biological Autonomy*. New York: Elsevier, North Holland.
- \_\_\_\_\_ (1991). «Organism: A meshwork of selfless selves». En: A. Tauber (ed.). *Organism and the Origin of Self*. Dordrech: Kluwer Academic Publisher, pp.79-107 [Versión en castellano: «El organismo, una trama de identidades sin centro». En: *El fenómeno de la vida*, pp. 77-115 (vid. infra.)].
- \_\_\_\_\_ (1996). *Ética y acción*. Santiago de Chile: Dolmen.
- \_\_\_\_\_ (2000). *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones.
- Varela, F. , Thompson, E. & Rosch, E. (1993). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Massachusetts: MIT press [Versión en castellano: *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa, 1997. Trad. Carlos Gardini].
- Villela-Petit, Maria. (1992). «Nature, Monde et Terre. L'approche husserlienne dans la Krisis». *De la Nature. De la Physique Classique au Souci Ecologique*. Paris: Beauchesne Éditeur, pp. 255-281.
- Velayos Castelo, Carmen. (1996). *La dimensión moral del ambiente natural ¿Necesitamos una nueva ética?* Granada: Editorial Comares.
- Velayos Castelo, Carmen. (2005). «Deberes y felicidad en la ecoética». En: *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, N° 32, pp. 145-156.
- Vernadsky, Vladimir. (1945). «The Biosphere and the Noosphere». En: *American Scientist*, 1945; 33 (1): 1-12.
- \_\_\_\_\_ (1997). *La Biósfera*. Madrid: Fundación Argentaria-Visor.
- Vogel, Lawrence. (1995). «Does Environmental Ethics Need a Metaphysical Grounding». En: *Hasting Center Report*, Sepecial Issue, 25, 6, pp. 30-39.
- \_\_\_\_\_ (2001). «Jewish Philosophies After Heidegger: Imagining a Dialogue Between Jonas and Levinas». En: *Graduate Faculty Philosophy Journal. New School for Social Research*, Vol. 23, N° 1, pp. 119-146.
- \_\_\_\_\_ (2008). «Natural-Law Judaism?: The Genesis of Bioethics in Hans Jonas, Leo Strauss, and Leon Kass». En: H. Tirosh-Samuelson & Ch. Wiese, (eds.). *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 287-314.
- Volpi, Franco. (1993). «La paradigme perdu: L'éthique contemporaine face à la technique». En: G. Hottois (ed.). *Aux fonde ments d'une éthique contemporaine.H. Jonas et H. T. Engelhardt*. Paris: Vrin, pp. 168-171.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Il nichilismo*. Roma: Laterza.
- Wasserstrom, Steven. (2007). «Hans Jonas in Marburg, 1928». En: H. Tirosh-Samuelson & Ch. Wiese, (eds.). *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 39-72.

- Weber, Max. (1967). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Weber, Andreas & Varela, Francisco. (2002). «Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality». En: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1: 97-125, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- \_\_\_\_\_ (2001). «Cognition as expression: On the autopoietic foundations of an aesthetic theory of nature». En: *Sign Systems Studies*, 29, 1, 2001, pp. 153-168.
- \_\_\_\_\_ (2002). «Feeling the signs: The origins of meaning in the biological philosophy of Susanne K. Langer and Hans Jonas». En: *Sign Systems Studies*, 30.1, pp. 183-200.
- Weisskopf, Walter. (2014). «Moral Responsibility for the Preservation of Humankind». En: John-Stewart Gordon & Burckhart, Holger (ed.) (2014). *Global Ethics and Moral Responsibility Hans Jonas and his Critics*. Farnham, Surrey, UK: Ashgate, pp. 23-40 [El artículo original, bajo el mismo título, en *Social Research*, Vol. 50, N°1, 1983, pp. 98-125].
- Weston, Anthony. (1985). «Beyond Intrinsic Value: Pragmatism in Environmental Ethics». En: *Environmental Ethics*, Vol. 7, pp. 321-339.
- Wetz, Franz Josef. (1994). *Hans Jonas. Eine Einführung*. Hamburg: Julius Verlag.
- Wheeler, M. and Di Paolo, E. A. (2011). «Existentialism and cognitive science». En: Reynolds, J., Woodward, A., and Joseph, F. (eds.). *The Continuum Companion to Existentialism*, pp. 241-259.
- White, Lynn. (1967). «The Historical Roots of Our Ecological Crisis». En: *Science*, 155, pp. 1203-1207.
- Whitehead, Alfred North. (1929). *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927–1928. New York: Cambridge University Press [Versión en castellano: *Proceso y Realidad*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1956. Trad. J. Rovira Armengol].
- \_\_\_\_\_ (1938). *Nature and Life*. Cambridge: Cambridge University Press, [«Naturaleza y vida». En: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 37 (2004): 257-288. Trad. J. L. González Recio y L. Nuño].
- Wiener, Norbert. (1961). *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine*. New York: M.I.T. Press. [Versión en castellano: *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas*, Barcelona: Tusquets, 1985].
- \_\_\_\_\_ (1954). *The Human Use of Human Beings; Cybernetic and Society*. Boston: Houghton Mifflin. [Versión en castellano: *Cibernética y sociedad*. Buenos Aires: Sudamericana, 1958].
- Wolin, Richard. (2003). *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Madrid: Cátedra. Trad. María Condor.
- \_\_\_\_\_ (2008). «Ethics after Auschwitz: Hans Jonas's Notion of Responsibility in a Technological Age». En: H. Tirosh-Samuelson & Ch. Wiese, (eds.). *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 1-15.
- Wolfe, Charles T. (2004). «La catégorie d' "organisme" dans la philosophie de la biologie Retour sur les dangers du réductionnisme». En: *Multitudes*, 16, Primavera, (<http://www.multitudes.net/La-categorie-d-organisme-dans-la/>).

- Wolters, Gereon. (2001). «Hans Jonas' Philosophical Biology». En: *Graduate Faculty Philosophy Journal. New School for Social Research*, Vol. 23, N° 1, pp. 85-98.
- Wright, Georg Henrik von. (1980). *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza.
- Yaffe, Martin. (2008). «Reason and Feeling in Hans Jonas's Existential Biology, Arne Naess's Deep Ecology, and Spinoza's *Ethics*». En: H. Tirosh-Samuelson & Ch. Wiese, (eds.). *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Lieden-Boston: Brill, pp. 345-372.
- Zerzan, John. (2001). *Futuro primitivo y otros ensayos*. Valencia: Numa, 2001. Trad. Hipólito Patón.
- Zimmerli, Walter. (1994). «Philosophie in einer Gott-Verlassenen Welt». En: D. Böhler (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: CH. Beck, pp. 151-162.

